Epístola dedicatoria

Al muy honorable

GUILLERMO, CONDE DE NEWCASTLE

Gobernador de Su Alteza el Príncipe, uno de los miembros más distinguidos del Consejo privado de Su Majestad.

Mi más respetado Señor:

De las dos partes principales de nuestra naturaleza, Razón y Pasión, proceden las dos clases de conocimiento: matemático y dogmático[1]. El primero está libre de disputas y controversias, porque consiste únicamente en comparar cifras y movimientos, cosas en que la verdad y el interés de los hombres no se oponen entre sí[2]. Pero en el segundo no hay nada que no se pueda discutir, porque compara a los hombres y trata de sus derechos y beneficios; de forma que tantas veces como esté la razón en contra de un hombre, otras tantas estará el hombre contra la

razón. De lo que se desprende que todo lo que han escrito los hombres acerca de la justicia y la política en general se halla plagado de contradicciones de unos con otros y consigo mismos. Para reducir esta doctrina a las reglas y a la infalibilidad de la razón no existe otro medio que establecer unos principios básicos tales que, al no inspirar desconfianza a la pasión, no se intente desplazarlos; y a continuación fundamentar gradualmente, a partir de ellos, la verdad de las cosas en la ley natural (que hasta ahora ha sido establecida en el aire), de modo que el conjunto resulte inexpugnable[3]. Ya conoce su señoría por nuestras conversaciones privadas cuáles son estos principios aptos para servir de fundamento; pero siguiendo vuestras instrucciones han sido ordenados aquí metódicamente. Dejo para quienes tengan tiempo y ánimo para hacerlo, el examen de los problemas que puedan surgir entre soberano y soberano o entre soberano y súbdito. Por mi parte, presento esta obra a su señoría como la auténtica y única fundamentación de semejante ciencia[4].

En cuanto al estilo, éste es bastante descuidado, pues al escribir me he sentido obligado a tener más en cuenta la lógica que la retórica. Sin embargo, la doctrina no ha sido expuesta a la ligera, siendo las conclusiones de tal naturaleza, que por no habérselas tenido presentes hasta el momento, el gobierno y la paz no se han tenido más que miedo mutuo. Sería extraordinariamente beneficioso para la república que todos los hombres profesaran las opiniones aquí expuestas referentes al derecho y a la política. Cabe excusar, por tanto, la ambición de este libro al buscar vía libre bajo el patrocinio de su señoría para introducirse entre quienes están más íntimamente relacionados con la materia de que se trata. Personalmente no deseo mayor honor que el de seguir disfrutando, como hasta ahora, del notorio favor de su señoría; salvo el de que me dé en lo sucesivo, si así lo desea, nuevas oportunidades de cumplir vuestras órdenes, las cuales obedeceré, obligado por vuestros grandes favores, como el más humilde y agradecido siervo de su señoría, mi más respetado Señor.

THOMAS HOBBES

Parte I
(Los hombres como personas naturales)

Parte II

Primera parte

Capítulo I

1, 2, 3. Prefacio.– 4. De la naturaleza del hombre.– 5. División de sus facultades.– 6. Facultades del cuerpo.– 7. Facultades de la mente.– 8. La capacidad (power) *cognoscitiva de concebir y de imaginar de la mente.*

1. La auténtica y clara explicación de los elementos de las leyes naturales y políticas, que constituye mi objetivo actual, depende del conocimiento de lo que sean la naturaleza humana, el cuerpo político y lo que llamamos ley. En relación con estos puntos, como los escritos de los hombres son, desde la antigüedad en adelante, cada día más numerosos, también son mayores las dudas y controversias al respecto. Pero al observar que el auténtico conocimiento no engendra duda ni controversia, sino conocimiento, despréndese de las controversias existentes que quienes han escrito sobre el tema no lo han comprendido bien[1].

2. Si me equivoco igual que ellos, no puedo causar daño, pues dejaré a los hombres como están, o sea, en duda y discusión. Pero dado que no intento considerar ningún principio como establecido *(trust)*, sino solamente indicar a los hombres lo que ya conocen o pueden conocer por su propia experiencia, espero equivocarme menos; y al hacerlo, como el error puede surgir de conclusiones demasiado precipitadas, me esforzaré en evitarlas.

3. Por otra parte, si al razonar correctamente no logro la aprobación (lo que puede suceder muy fácilmente) de quienes, confiando en sus propios conocimientos, no sopesan lo expuesto, la falta no será mía, sino suya; pues consiste mi obligación en mostrar mis razones y la suya en estudiarlas con atención.

4. La naturaleza del hombre es la suma de sus facultades y poderes naturales: tales son las facultades de nutrirse, moverse, reproducirse, sentir, razonar, etc.; pues esos poderes son llamados unánimemente naturales al estar contenidos en la definición de hombre, en las palabras animal y racional[2].

5. De acuerdo con las dos partes principales del hombre, divido sus facultades en dos clases: facultades del cuerpo y facultades del alma.

6. Dado que no es necesaria para nuestro propósito actual una minuciosa y detallada anatomía de los poderes del cuerpo, los resumo en estos tres apartados: poder nutritivo, poder locomotriz y poder generativo.

7. Existen dos clases de poderes de la mente: el cognitivo, imaginativo o conceptivo y el volitivo o afectivo. En primer lugar, el cognitivo.

8. Para comprender el significado que doy al poder cognitivo, hemos de recordar y admitir que existen continuamente en nuestras mentes ciertas imágenes o concepciones de las cosas externas; de forma que si un hombre fuese capaz de seguir vivo, mientras todo el resto del mundo fuera aniquilado, podría sin embargo retener su imagen y la de todas aquellas cosas que antes hubiera visto y percibido. Todos los hombres saben por experiencia que la ausencia o

destrucción de cosas imaginadas una vez, no implica la ausencia o destrucción de su propia imaginación. A esta visión y a las representaciones de las cualidades de las cosas externas llamamos cognición, imaginación, ideas, nociones, concepciones o conocimiento de ellas; y la facultad o poder gracias al cual somos capaces de tal conocimiento, es lo que yo llamo aquí poder cognitivo o conceptivo, el poder de conocer o concebir[3].

Capítulo II

1, 2. Definición de sentido.– 3, 4. Cuatro proposiciones referentes a la naturaleza de las concepciones.– 5. Prueba de la primera.– 6. Prueba de la segunda.– 7, 8. Prueba de la tercera.– 9. Prueba de la cuarta.– 10. El principal engaño del sentido.

1. Habiendo manifestado lo que entiendo aquí por la palabra concepción y otras palabras equivalentes, voy a ocuparme ahora de las concepciones mismas para mostrar sus diferencias, sus causas y la manera de producirse en la medida en que lo considero necesario en este lugar.

2. Originalmente todas las concepciones proceden de las acciones de la cosa misma, que por tanto equivalen a la concepción[1]. Mas cuando la acción es presente, la concepción que produce se llama SENTIDO, y la cosa por cuya acción se produce la misma se llama el OBJETO del sentido.

3. Gracias a nuestros distintos órganos, tenemos diversas concepciones de las cualidades de los objetos; por la vista tenemos una concepción o imagen compuesta de color o figura, que es toda la noción y conocimiento que nos imparte el objeto acerca de su naturaleza por medio del ojo. Al oír tenemos una concepción llamada sonido, que es todo el conocimiento que tenemos de la cualidad del objeto gracias al oído; y, de la misma manera, el resto de los

sentidos son también concepciones de diversas cualidades o naturalezas de sus objetos.

4. A causa de que en la visión la imagen consiste en color y forma, se produce el conocimiento que tenemos de las cualidades del objeto de ese sentido. No resulta fácil para un hombre aceptar esta opinión, o sea, que el propio color y la forma son las auténticas cualidades; y, que por la misma causa, el sonido y el ruido son las cualidades de la campana o del aire. Esta opinión ha sido aceptada durante tanto tiempo, que la contraria puede aparecer como una gran paradoja; y sin embargo la introducción de especies visibles e inteligibles (que es necesaria para sustentar dicha opinión) pasando una y otra vez desde el objeto, es peor que cualquier paradoja, por ser completamente imposible. Intentaré, por tanto, hacer comprensibles estos cuatro puntos:

1.°) Que el sujeto, cuyo color o imagen son inherentes, no equivale al objeto o a la cosa vista.
2.°) Que no existe nada fuera de nosotros a lo que realmente podamos llamar imagen o color.
3.°) Que dicha imagen o color no es más que una aparición que llega hasta nosotros del movimiento, agitación o alteración que el objeto produjo en el cerebro o en los espíritus, o en alguna sustancia interna de la cabeza[2].
4.°) Que igual que en la concepción de la visión, así como en las concepciones que surgen de otros sentidos, el sujeto en que inhiere no es el objeto, sino el que lo siente *(sentient)*.

5. Todo hombre tiene la suficiente experiencia como para haber visto el sol y otros objetos visibles reflejándose en el agua y en cristales; y sólo esto basta para esta conclusión: que el color y la imagen pueden estar donde no está la cosa

vista. Mas, puesto que cabe decir que a pesar de que la imagen en el agua no está en el objeto, sino que es una cosa meramente fantástica, puede realmente existir sin embargo el color en la cosa misma. Prosiguiendo con esta experiencia: en muchas ocasiones los hombres ven directamente el mismo objeto duplicado, como dos velas por una, lo que puede suceder por una perturbación, u otras veces, si un hombre quiere, sin perturbación, con independencia de que tenga sus órganos de visión ajustados o perturbados. Los colores y las formas de ambas imágenes duplicadas de la misma cosa no pueden ser, por tanto, inherentes a ambas, pues la cosa vista no puede estar en dos sitios, y, en consecuencia, una de esas imágenes no es inherente al objeto. Pero comprobado que los órganos de la visión están entonces en igual grado de ajuste o desajuste, uno de ellos no es más inherente que el otro y, por consiguiente, ninguno de los dos está en el objeto; lo cual constituye la primera proposición mencionada en el anterior apartado.

6. En segundo lugar, la imagen de cualquier cosa vista por reflexión en un cristal, en el agua o similar, no es una cosa dentro o detrás del cristal, o dentro o bajo el agua; cualquiera puede comprobar esto por sí mismo; y ésta es la segunda proposición.

7. En cuanto al tercer punto, debemos considerar, en primer lugar, que por efecto de una gran agitación o contusión del cerebro, como la producida a consecuencia de un golpe, especialmente si se da contra el ojo de forma que el nervio óptico sufra una gran violencia, aparece enfrente de los ojos una cierta luz que no es realmente nada más que una aparición *(apparition)*, siendo lo único cierto la conmoción o movimiento de las partes del nervio. Podemos concluir de esta experiencia que la mera aparición de la luz no es en realidad otra cosa que movimiento interior[3]. Por

tanto, si de los cuerpos que lucen puede derivarse un movimiento que afecte al nervio óptico de la forma que le es propia, se producirá una imagen de luz en alguna parte de esa línea a través de la cual fue, en definitiva, dirigido al ojo el movimiento; es decir, en el objeto si lo miramos directamente, y en el cristal o en el agua cuando lo miramos en la línea de reflexión; con ello hemos enunciado la tercera proposición, a saber: que imagen y color son tan sólo la aparición, dentro de nosotros, de ese movimiento, agitación o alteración que produjo el objeto en el cerebro, en los espíritus[4] o en alguna sustancia interna de la cabeza.

8. No obstante, no resulta difícil probar que en relación con todos los cuerpos luminosos, brillantes e iluminados se produce en el ojo un movimiento que a través de aquél se transmite al nervio óptico y de éste al cerebro, y gracias al cual tiene lugar esa aparición de luz o color. En primer lugar, resulta evidente que el fuego, el único cuerpo lúcido aquí en la tierra, actúa por movimiento en todos los sentidos por igual; en cuanto se para o desaparece el movimiento, se extingue realmente y no hay más fuego. Y asimismo ese movimiento, en tanto que producido por el fuego, equivale alternativamente a dilatación y contracción, es decir, a lo que vulgarmente llama centelleo o resplandor; lo cual prueba también la experiencia. De este movimiento del fuego tiene que surgir un reflejo o emisión del mismo de esa zona del medio que se encuentra contigua a él; esta zona emite a su vez a la siguiente y de manera sucesiva una transmite a la otra hasta el mismo ojo. De igual modo la parte exterior del ojo (según se ha observado por las leyes de refracción) presiona el interior. Ahora bien, como la corteza interior del ojo es solamente una parte del nervio óptico y por tanto el movimiento continúa hasta el cerebro, y por resistencia o reacción del cerebro, es también devuelto de nuevo al nervio óptico, no lo concebimos como mo-

vimiento o reacción que se produce en el interior, sino que creemos es exterior y lo llamamos luz, como ha sido ya mostrado por la experiencia del golpe. No tenemos razones para dudar que el sol, la fuente de la luz, actúe de forma distinta al fuego, al menos en este punto, y de modo que toda visión tenga su origen en un movimiento como el que hemos descrito; pues donde no hay luz no existe la vista, y, por tanto, el color debe ser también la misma cosa que la luz al ser el efecto de cuerpos lúcidos; la diferencia consiste solamente en que si la luz viene directamente de la fuente al ojo, o indirectamente, por reflexión, de cuerpos claros y pulidos, de forma que no produzca ningún movimiento particular interno que lo altere, lo llamamos luz. Sin embargo, cuando llega a los ojos por reflexión de cuerpos irregulares, ásperos y sin pulir, o de modo que estén afectados por movimientos internos propios que pueden alterarlo, entonces lo llamamos color. Color y luz difieren solamente en esto, en que una es luz pura y el otro una luz alterada. Con todo lo que se ha dicho, no sólo se prueba la verdad de la tercera proposición, sino que se explica también en conjunto la forma de producirse la luz y el color.

9. Lo mismo que el color no es inherente al objeto, sino sólo un efecto que actúa sobre nosotros, causado por tal movimiento en el objeto, según hemos señalado, asimismo tampoco está el sonido en la cosa que escuchamos, sino en nosotros mismos. Una prueba de esto es que del mismo modo en que un hombre puede ver, también puede oír doble o triple, por multiplicación de ecos, los cuales son sonidos iguales al original; y al no estar en un mismo y único lugar no pueden ser inherentes al cuerpo que los produce. Nada puede hacer una cosa por sí misma; el badajo no tiene sonido, sino movimiento, y produce movimiento en las zonas internas de la campana; así pues, la campana tiene moción que se transmite al aire pero no sonido, y el aire

tiene movimiento, pero no sonido. El aire transmite el movimiento mediante el oído y los nervios al cerebro; y el cerebro tiene movimiento, pero no sonido. Desde el cerebro es reenviado a los nervios externos, y aquí se convierte en una sensación exterior *(apparition)*, a la cual llamamos sonido. Podríamos seguir de la misma forma con el resto de los sentidos, siendo bastante obvio que el olfato y el gusto de la misma cosa no son lo mismo para todos los hombres y, por tanto, no están en la cosa olida o gustada, sino en los individuos. De igual manera nos afecta el calor que sentimos producido por el fuego, el cual es completamente diferente del calor que existe en el fuego. Nuestro calor puede constituir un placer o un dolor, según sea intenso o moderado; pero en el carbón no existe tal cosa. Pruébase así la cuarta y última de las proposiciones, pues como en la concepción de la visión, así también en las concepciones producidas por otros sentidos, el sujeto de su inherencia no es el objeto, sino quien la siente.

10. Despréndese de todo esto que cualesquiera que sean los accidentes o cualidades que nuestros sentidos nos hagan creer que existen en el mundo, no están ahí, sino que se trata solamente de apariencias y sensaciones. Las cosas que, aparte de nosotros, existen realmente en el mundo exterior son esos movimientos, gracias a los cuales se producen tales apariencias. En esto consiste el gran engaño del sentido, el cual tiene también que ser corregido por el sentido. Pues el sentido me indica, cuando veo directamente, que el color parece estar en el objeto; pero también me indica, cuando veo por reflexión, que el color no está en el objeto[5].

Capítulo III

1. Definición de imaginación.– 2. Definición de sueño (sleep) *y sueños* (dreams).– *3. Causas de los sueños.– 4. Definición de ficción.– 5. Definición de fantasmas.– 6. Definición del recuerdo.– 7. En qué consiste el recuerdo.– 8. Por qué en un sueño, el hombre nunca piensa que sueña.– 9. Por qué pocas cosas parecen extrañas en sueños.– 10. De qué manera puede ser tomado un sueño por realidad y visión.*

1. El agua en reposo, puesta en movimiento por la caída de una piedra o por un soplo de viento, no deja realmente de moverse en cuanto cesa el viento o la piedra se detiene; asimismo tampoco cesa el efecto que el objeto ha inscrito en el cerebro, como si al quedar fuera del órgano el objeto dejara inmediatamente de actuar; es decir, aunque la sensación haya pasado, la imagen o concepción permanece; pero más confusamente cuando estamos despiertos, porque un objeto u otro se presenta continuamente y atrae nuestros ojos y oídos, manteniendo la mente con un movimiento más fuerte, mientras el más débil no aparece fácilmente. Esta oscura concepción es lo que llamamos FANTASÍA o IMAGINACIÓN, siendo la imaginación (para definirla) la concepción que permanece y poco a poco disminuye desde el acto del sentido y después de él[1].

2. Pero cuando no hay presente ningún sentido, como sucede en el SUEÑO, las imágenes que permanecen después de sentidas (cuando se producen), igual que en el caso de los sueños *(dreams)*, no son oscuras, sino fuertes y claras como el mismo sentido. La razón consiste en que se remueve lo que oscurece y debilita las concepciones, es decir, el sentido, y con ello la operación corriente de los objetos. Pues el sueño es la privación del acto del sentido (subsistiendo el poder) y los sueños son la imaginación de los que duermen.

3. Las causas de los SUEÑOS *(dreams)* (cuando son naturales), son las acciones o impulsos de las partes internas de un hombre sobre su cerebro, debido a que los conductos de los sentidos insensibilizados por el sueño son restablecidos en su movimiento. Los signos por lo que esto parece ser así son las diferencias entre los sueños, que proceden de los diferentes accidentes del cuerpo humano. Por eso los viejos, al ser por lo común menos saludables y estar menos libres de los dolores internos, son más propensos a los sueños, y especialmente a sueños penosos, como los sueños de lujuria o de cólera, según que el corazón u otros órganos internos presionen más o menos sobre el cerebro mediante más o menos calor. Asimismo, la secreción de diferentes tipos de flemas le hace a uno soñar con diferentes gustos de comidas o bebidas. Personalmente creo que existe una reciprocidad de movimiento del cerebro a las partes vitales y de éstas al cerebro; de forma que no sólo la imaginación engendra movimiento en esas partes, sino que el movimiento de esas partes produce también imaginación parecida a la que lo ha engendrado. Si esto es cierto, y las imaginaciones sombrías influyen en el bazo, entonces vemos asimismo una causa por la que un bazo duro ocasiona recíprocamente sueños desagradables. También el porqué los efectos de la lascivia pueden evocar en un sueño la imagen de quien los ha producido. Si bien se mira, si la imagen de la persona en un sueño fuera tan sumisa al calor accidental de quien sueña, como es su calor para despertar a esa persona, entonces tal movimiento sería recíproco. Otro signo de que los sueños son causados por la acción de las

partes internas es el desorden y la secuencia casual de una concepción o imagen a otra; pues cuando estamos despiertos se piensa el antecedente o se introduce la concepción que es causa de la consecuencia, igual que el agua sigue al dedo del hombre en una mesa seca y nivelada. Pero en sueños no existe comúnmente coherencia (y cuando existe es por casualidad); de lo que debe deducirse que el cerebro no responde en los sueños a los movimientos de manera uniforme; por eso sucede que nuestros pensamientos aparecen igual que las estrellas entre las nubes errantes; no en el orden en que el hombre hubiera querido observarlas, sino según el vuelo incierto de las nubes rasgadas lo permite.

4. Así como el agua o cualquier elemento líquido movido al mismo tiempo por diversos movimientos recibe una moción compuesta por todos, así también el cerebro o los espíritus internos, al ser excitados por diversos objetos, forman una imagen de las diversas concepciones que parece aislada para el sentido. Por ejemplo, el sentido nos muestra a un tiempo la figura de una montaña y en otro momento el color del oro; pero la imaginación los funde después a ambos en una montaña dorada. Por la misma causa aparecen ante nosotros castillos en el aire, quimeras y otros monstruos que no existen entre las *rerum natura,* sino que han sido concebidos por el sentido por partes en distintas ocasiones. A esta composición la llamamos comúnmente FICCIÓN de la mente.

5. Existe aún otra clase de imaginación que por su claridad lucha con el sentido como en un sueño, y esto tiene lugar cuando la acción del sentido ha sido larga o intensa; de modo que la experiencia es por tanto más frecuente en el sentido de la vista que en el resto. Como ejemplo de ello tenemos la imagen que permanece en el ojo después de mirar fijamente al sol. También esas pequeñas imágenes que

aparecen ante los ojos en la oscuridad (creo que casi todos los hombres tienen experiencia de esto, pero especialmente los que son medrosos o supersticiosos) son ejemplos de lo mismo. A estas imaginaciones se las puede llamar FANTASMAS para distinguirlas.

6. Mediante los sentidos (de los que se cuentan, de acuerdo con los órganos, cinco) tenemos noción (como ya hemos dicho) de los objetos exteriores a nosotros, y, por tanto, esa noción es nuestra concepción; pero también percibimos en una u otra forma nuestras concepciones. Pues cuando tiene lugar otra vez la concepción de la misma cosa, nos apercibimos de ella nuevamente; es decir, de que hemos tenido antes la misma concepción, lo que equivale a imaginar una cosa pasada; la cual es imposible sentir, pues sólo se sienten las cosas presentes. Esto, que puede, por tanto, considerarse como un sexto sentido, pero interno, no externo, como los restantes, se llama comúnmente RECUERDO.

7. Dada la manera en que nos apercibimos de una concepción pasada, debemos recordar que en la definición de imaginación se ha dicho que es una concepción que desaparece poco a poco, o se hace más oscura. Una concepción oscura es la que representa el objeto en conjunto, pero ninguna de las partes más pequeñas por separado; y cuando se representan partes más o menos pequeñas dícese entonces que la concepción o representación es más o menos clara. Viendo, pues, la concepción que cuando se produjo primero en el sentido era clara y representaba las partes del objeto distintamente, pero cuando vuelve de nuevo se oscurece, encontramos que falta algo de lo que esperábamos, por lo que la consideramos pasada y decaída. Por ejemplo, un hombre que se encuentra en una ciudad extranjera no sólo ve las calles completas, sino que también puede distin-

guir las diversas casas y partes de ellas; cuando abandona la ciudad no puede distinguirlas tan detalladamente en su mente como antes y se le escapa alguna casa o detalle; aunque sigue recordando la ciudad, más adelante se le olvidan más detalles, lo que también es recordar, pero no tan claramente. Con el transcurso del tiempo vuelve la imagen de la ciudad, pero sólo como una masa de edificios, lo que casi equivale a haberla olvidado. Viendo, por tanto, que el recuerdo es mayor o menor, según encontremos más o menos oscuridad, ¿por qué no cabe pensar que el recuerdo no es nada más que las partes omitidas, las cuales cada uno espera que se sucedan después de tener una concepción del conjunto? Ver a gran distancia un lugar y recordar después de mucho tiempo, equivale a tener concepciones similares de la cosa; pues en ambas no se distinguen las partes; una concepción es imprecisa por efecto de la distancia, la otra por marchitarse[2].

8. De lo que hemos expuesto se desprende que un hombre nunca puede saber cuando sueña; puede soñar que duda si se trata de un sueño o no: pero la claridad de la imaginación representa cada cosa con tantas partes como lo hace el sentido mismo y, en consecuencia, no puede apercibirse de nada si no es como presente; mientras que pensar que soñaba equivale a pensar en esas concepciones en el pasado, es decir, más oscuras que lo fueron en el sentido: de modo que tiene que pensarlas ambas tan claras y no tan claras como en el sentido, lo cual es imposible.

9. Con el mismo fundamento se deduce que, en sus sueños, los hombres no se extrañan de lugares y personas igual que cuando están despiertos. Al despertar un hombre creería extraño encontrarse en un lugar donde nunca ha estado antes y sin recordar en absoluto cómo llegó allí. Pero en un sueño se produce poco este tipo de consideraciones. Al soñar, la claridad de concepción borra la desconfianza, a menos que la incongruencia sea excesiva, como cuando se cree caer desde lo alto sin hacerse daño; en ese momento, la mayoría de las veces se despierta.

10. No resulta imposible que un hombre se encuentre tan engañado que cuando el sueño ha pasado crea que es real; pues si sueña las cosas según aparecen ordinariamente en su mente, y en el mismo orden en que acostumbran a hacerlo despierto, y con todos los elementos con los que contaba al echarse a dormir en el lugar donde se encuentra (todo lo cual puede suceder), no conozco ningún Κριτήριον o señal por la que quepa discernir al despertar si se trata o no de un sueño; por tanto, no hay que extrañarse al oír a veces a un hombre contar su sueño como si fuera cierto o tomarlo por una visión.

Capítulo IV

1. El discurso.– 2. La causa de la coherencia de los pensamientos.– 3. Ordenación.– 4. Sagacidad.– 5. Reminiscencia.– 6. Experiencia.– 7. Expectación o conjetura del futuro.– 8. Conjetura del pasado.– 9. Signos.– 10. Prudencia.– 11. Precauciones al deducir de la experiencia.

1. La sucesión de concepciones en la mente, su serie o consecuencia de una después de otra, puede ser casual e incoherente, como en la mayoría de los sueños, y puede ser ordenada, como cuando el pensamiento anterior sirve de introducción al siguiente; esto es el discurso *(discourse)* de la mente. Pero debido a que la palabra discurso se emplea comúnmente por coherencia y consecuencia de las palabras, yo la llamaré (para evitar equivocaciones) DISCURSO *(Discursion)**.

2. La causa de la coherencia o consecuencia de una concepción respecto a otra constituye su primera coherencia o consecuencia en el momento que se produce mediante el sentido. Por ejemplo: de San Andrés la mente pasa a San Pedro porque ha leído los nombres juntos; de San Pedro a una piedra por la misma causa; de la piedra a los cimientos

* *Discursion* es un término más genérico que *discourse*, que propiamente equivale a razonamiento; aquél abarca la mera sucesión de ideas o concepciones, coherente o no. Traducimos, no obstante, ambos términos por «discurso», salvo cuando pueda resultar equívoco. *[N. del T.]*

porque los vemos juntos; y por la misma razón de los cimientos a la iglesia, de la iglesia al pueblo y del pueblo al tumulto. De acuerdo con este ejemplo, la mente puede pasar casi desde cualquier cosa a cualquier otra. Pero, igual que se sucede para el sentido la concepción de causa a efecto, así puede ocurrir en la imaginación después del sentido. Y en la mayoría de los casos acontece de este modo. La causa es, por tanto, el apetito de aquellos que al tener una concepción del fin tienen al propio tiempo una concepción de los medios inmediatos para lograr dicho fin. Como cuando un hombre, partiendo del pensamiento del honor que apetece, llega al pensamiento de sabiduría, que constituye el medio próximo para alcanzarlo, y de aquí al pensamiento del estudio, que es el medio próximo respecto a la sabiduría, etc.

3. Para omitir este tipo de discurso mediante el cual vamos de una a otra cosa, existen diversos métodos *(sorts)*. En primer lugar, en los sentidos existen ciertas coherencias entre las concepciones, que podemos llamar ORDENACIÓN *(ranging)*. Como ejemplos podemos citar a un hombre escudriñando el suelo para buscar alguna pequeña cosa que ha perdido, los galgos oteando para ver algún fallo de la caza y la ordenación de los perros de aguas; en estos casos empezamos de un modo arbitrario.

4. Otro tipo de discurso tiene lugar cuando el apetito le da al hombre su impulso, como en el ejemplo antes expuesto, en el cual el honor que apetece le hace pensar sobre el medio más inmediato para alcanzarlo, y de nuevo en el siguiente, etc. A esto llamaron los latinos *sagacitas*, SAGACIDAD, y nosotros podemos llamarlo cazar o rastrear, igual que los perros siguen la pista a las piezas por el olfato y los hombres los cazan siguiendo sus huellas; o igual que los hombres persiguen riquezas, posición o saber.

5. Existe aún otro tipo de discurso que comienza con el deseo de recobrar algo perdido, partiendo del presente hacia atrás, yendo el pensamiento del lugar donde lo echamos de menos al pensamiento del lugar donde estuvimos últimamente, y de éste al pensamiento del lugar anterior, hasta que tenemos en nuestra mente algún lugar en el que está la cosa perdida, y a esto lo llamamos REMINISCENCIA.

6. El recuerdo de la sucesión de una cosa a otra, esto es, de lo que era antecedente, y consecuente y concomitante, se llama experimento; estos experimentos se pueden hacer voluntariamente, como cuando un hombre pone una cosa en el fuego para ver qué efecto se produce; o bien ocasionalmente, como cuando recordamos una bella mañana después de un rojizo atardecer. Haber tenido muchos experimentos, es lo que llamamos EXPERIENCIA, la cual no es sino el recuerdo de que ciertos antecedentes han sido seguidos de ciertos consecuentes.

7. Ningún hombre puede tener en su mente una concepción del futuro, pues el futuro no existe aún. Pero de nuestras concepciones del pasado hacemos un futuro, o mejor un pasado relativamente futuro. Esto es, después de que un hombre está acostumbrado a ver cómo parecidos antecedentes van seguidos de consecuentes similares, en cualquier ocasión que ve que vaya a pasar algo semejante a cualquier cosa que ha visto antes, cree que se producirá lo mismo que en ocasiones anteriores. Por ejemplo, un hombre que ha visto a menudo que los delitos van seguidos del castigo, al producirse un delito piensa que le seguirá el castigo. A lo que es consecuente al presente los hombres lo llaman futuro. De esta forma convertimos el recuerdo en previsión o conjetura de las cosas venideras, o EXPECTACIÓN o PRESUNCIÓN del futuro.

8. De la misma manera, si un hombre ve en la actualidad lo que ha visto antes, piensa que lo que fue antecedente en ocasiones anteriores será también antecedente en la situación actual. Por ejemplo, ha visto que las cenizas permanecen después del fuego, y al ver de nuevo las cenizas deduce que también allí ha existido fuego; a esto se llama CONJETURA del pasado o presunción de hecho.

9. Cuando un hombre ha observado tan a menudo que antecedentes similares van seguidos de similares consecuentes, de forma que cuando ve el antecedente espera de nuevo el consecuente; o bien cuando ve el consecuente y se hace la cuenta de que ha existido el antecedente, llama a ambos, el antecedente y el consecuente, SIGNOS uno del otro, igual que las nubes son un signo de la lluvia que caerá y la lluvia de las nubes pasadas.

10. Este tomar los signos de la experiencia es lo que suelen creer los hombres que establece la diferencia en sabiduría entre un hombre y otro, interpretando en general mediante ella la capacidad de conjunto o el poder cognoscitivo de un individuo. Pero esto es un error, porque esos signos equivalen a simples conjeturas de acuerdo con el número de veces que han fallado o no; así su seguridad es mayor o menor, pero nunca completa y evidente; pues aunque un hombre haya visto siempre que el día sigue a la noche y viceversa, sin embargo no puede deducir que siempre pasará así, o que así ha sucedido eternamente. La experiencia no concluye nada universalmente. Si los signos aciertan veinte veces y fallan una, el hombre puede establecer una probabilidad de veinte a uno en el hecho, pero no puede considerarlo como una verdad. Pero lo que sí resulta claro es que harán mejores conjeturas quienes tengan más experiencia por disponer de más signos al efecto. Ésta es la razón por la que los ancianos son más prudentes; esto es,

conjeturan mejor, *caeteris paribus,* que los jóvenes, pues al ser viejos recuerdan más, y la experiencia no es sino recuerdo. Del mismo modo los hombres de viva imaginación son, *caeteris paribus,* más prudentes que los de imaginación lenta, pues observan más en menos tiempo. La PRUDENCIA no es nada más que conjetura según la experiencia, o tomar adecuadamente los signos de la experiencia, esto es, tener presentes todos los experimentos de los que uno deduce los signos; pues aunque los casos no sean semejantes, lo parecen.

11. Así como en las conjeturas referentes al pasado y al futuro resulta prudente deducir de la experiencia lo que probablemente va a producirse o lo que ya ha sucedido, constituye sin embargo un error deducir de ello, que se llama de una u otra forma. Es decir, nosotros no podemos afirmar por experiencia que una cosa sea justa o injusta, verdadera o falsa, ni cualquier clase de proposición universal, sino es mediante el recuerdo del uso de los nombres arbitrariamente impuestos por los hombres. Por ejemplo: haber oído que se ha pronunciado una sentencia (en el mismo caso la misma sentencia un millar de veces), no es suficiente para afirmar que la sentencia es justa (aunque la mayoría de los hombres no tienen otro medio para deducirlo), sino que es necesario, para deducir tal conclusión, rastrear y encontrar mediante muchas experiencias lo que quieren decir los hombres al llamar a las cosas justas e injustas y similares. Además, existe otra precaución que debe tenerse en cuenta al establecer conclusiones por experiencia, y que ya se mencionó en la sección diez del segundo capítulo; esto es, que no llegamos a concluir tales cosas como ajenas a nosotros, sino que están dentro de nosotros[1].

Capítulo V

1. De los signos.– 2. Nombres o denominaciones.– 3. Nombres positivos y privativos.– 4. Gracias a los nombres es posible la ciencia.– 5. Nombres universales y singulares.– 6. Universales fuera de las rerum natura.*– 7. Nombres equívocos.– 8. Entendimiento.– 9. Afirmación, negación, proposición.– 10. Verdad, falsedad.–11. Raciocinio.– 12. De conformidad con la razón, en contra de la razón.– 13. Las causas, tanto del conocimiento como del error, proceden de los nombres.– 14. La traducción del discurso de la mente al discurso de la lengua y los errores que provienen de ella.*

1. Viendo que la sucesión de concepciones en la mente se produce (como ya se ha dicho antes) gracias a la sucesión en que tienen lugar en los sentidos, y dado que no existe concepción que no se haya producido inmediatamente antes o después de otras innumerables, debido a los incontables actos de los sentidos, debe establecerse consecuentemente que una concepción no sigue a otra de acuerdo con nuestra elección y la necesidad que tenemos de ellas, sino por la casualidad de oír o ver cosas tales que las traen a nuestra mente. La experiencia que tenemos en esta cuestión se parece a la de los animales irracionales que tienen la precaución de esconder los restos y sobras de su comida, pero no poseen capacidad para recordar dónde la escondieron y, por tanto, no pueden beneficiarse cuando están hambrientos. Pero el hombre, que en este punto empieza a elevarse por encima de la naturaleza de las bestias, ha observado y recordado la causa de este fallo y, para corregirlo, ha imaginado y puesto en práctica el dejar una señal visible o de otro tipo, de modo que cuando la vea de nuevo pueda traer a su mente el pensamiento que tenía cuando la puso. Una SEÑAL es, por tanto, un objeto sensible que un hom-

bre puso voluntariamente, con el fin de recordar algo del pasado cuando aquél se presenta de nuevo ante sus sentidos. Como hombres que al pasar en el mar al lado de una roca colocan alguna señal para recordar el peligro pasado y evitarlo.

2. Entre esas señales se encuentran las voces humanas (que llamamos los nombres o denominaciones de cosas) sensibles al oído, mediante las cuales revivimos en nuestra mente las concepciones de las cosas a las que hemos dado esos nombres o denominaciones. Igual que la palabra blanco nos trae el recuerdo de la cualidad de los objetos que producen en nosotros el color o la concepción. Un NOMBRE o DENOMINACIÓN es, por tanto, la voz que un hombre impone arbitrariamente como una señal para traer a su mente alguna concepción referente a la cosa a la cual se ha impuesto[1].

3. Las cosas nombradas son, bien los objetos mismos, como el hombre, o bien la misma concepción que tenemos del hombre como forma o movimiento; o también alguna privación, igual que cuando concebimos que existe algo que no se da en ellas. Por ejemplo, cuando creemos que algo no es justo o perfecto lo llamamos injusto o imperfecto, que significa privación o defecto, bien en la cosa nombrada o bien en nosotros que damos el nombre. A las privaciones las damos el nombre de injusticia o imperfección; por lo que hay dos tipos de nombres, uno para las cosas, en las cuales concebimos algo, o para las concepciones mismas, nombres que llamamos POSITIVOS, y otro para las cosas en las que encontramos una privación o defecto; a estos nombres les llamamos PRIVATIVOS.

4. Gracias a los nombres podemos hacer ciencia, mientras que los animales, por falta de ellos, son incapaces; ningún

hombre puede hacerlo sin usarlos, pues, igual que los animales no pueden echar de menos a una o dos de sus crías, por carecer de esos nombres ordinales, uno, dos, tres, etc., a los que llamamos números, asimismo tampoco podría un hombre saber cuántas unidades de dinero o de otras cosas se presentan ante él, sin repetir los números oral o mentalmente.

5. Viendo que hay muchas concepciones para una misma cosa, y que a cada concepción distinta le damos un nombre distinto, se deduce que para una misma cosa tenemos muchos nombres y atributos, igual que para el mismo hombre empleamos los apelativos de justo, valiente, etc., en relación con diversas virtudes, y las de fuerte, gentil, etc., para diversas cualidades del cuerpo. Igualmente, como de cosas diversas recibimos similares concepciones, muchas cosas deben tener la misma denominación. Puesto que a todas las cosas que vemos les damos el nombre de visibles, y a todas las cosas que vemos moverse el de móviles, a aquellos nombres que se emplean para muchas cosas les llamamos UNIVERSALES; así la palabra hombre para todos los miembros de la humanidad. Las denominaciones que damos a una sola cosa se llaman individuales o SINGULARES, como Sócrates y otros nombres propios, o bien, empleando un circunloquio, decimos el que escribió la *Ilíada*, en lugar de Homero.

6. Esta universalidad de un nombre para muchas cosas ha sido la causa de que los hombres piensen que las cosas mismas son universales, pretendiendo seriamente que aparte de Pedro y Juan, y de todo el resto de los hombres que están, han estado o estarán en el mundo, existe aún algo más, a lo que llamamos hombre, es decir, hombre en general, engañándose a sí mismos al tomar el apelativo general o universal por lo que significa. Así, pues, si uno encarga a un

pintor hacer el retrato de un hombre, que es tanto como decir de un hombre en general, ello no significa sino que el pintor elegirá el hombre que le gustaría dibujar, el cual ha de ser necesariamente alguno de los que existen, han existido o pueden existir, pero ninguno de los cuales es universal. Mas cuando le encarga hacer el retrato del rey o de una persona en particular, el pintor se limita a la persona elegida. Queda claro, por tanto, que no existe nada universal, excepto los nombres; por eso son llamados indefinidos, porque no los limitamos a nosotros mismos, sino que los dejamos para que sean aplicados por el oyente, mientras que un nombre singular se limita o restringe a una de las muchas cosas que significa, como cuando decimos este hombre, señalándole o dándole su nombre propio, o por cualquier otro medio.

7. Los apelativos, que son universales y comunes para muchas cosas, no se emplean siempre en todos los casos (como debiera ser), para parecidas concepciones y consideraciones. Ésta es la causa de que muchos de ellos no tengan una significación constante, sugiriendo pensamientos diferentes de aquellos para los que fueron concebidos; éstos se llaman EQUÍVOCOS. Por ejemplo, la palabra fe significa a veces lo mismo que creencia, a veces la creencia particular del cristiano, y otras significa mantener una promesa. Todas las metáforas son también equívocas (por su sentido), y no existe apenas palabra que no pueda hacerse equívoca mediante las diversas composiciones del habla *(speech)* o por la diversidad de pronunciación y de gesto.

8. Esta equivocidad de los nombres hace difícil recobrar las concepciones para las cuales fue concebido el nombre; y esto no sólo en el lenguaje de otros hombres, en el cual debemos considerar el giro, la ocasión y el sentido de la frase tanto como las palabras en sí mismas, sino incluso en

nuestro propio discurso, que al derivarse de la costumbre y uso común del habla no representa para nosotros nuestras propias concepciones. Constituye, por lo tanto, una gran habilidad del hombre conseguir librarse de la equivocidad de las palabras, del contenido y otras circunstancias del lenguaje y encontrar el auténtico significado de lo que dice: a esto lo llamamos ENTENDIMIENTO *(Understanding)*[2].

9. Con la ayuda del pequeño verbo ES, o de algo equivalente, hacemos con dos denominaciones una AFIRMACIÓN o una NEGACIÓN, lo cual es también llamado por los escolásticos una proposición, consistente en dos apelativos unidos por el citado verbo ser. Como ejemplo de proposición tenemos la siguiente: El hombre es una criatura viviente; o ésta: El hombre no es honesto *(righteous)*. La primera se llama afirmación porque el apelativo criatura viviente es positivo, la segunda negación porque no-honesto es privativo.

10. En toda proposición, sea afirmativa o negativa, la última apelación, o bien comprende la anterior, como en la proposición la caridad es una virtud, donde el nombre de virtud comprende el nombre de caridad (y muchas otras virtudes además); entonces se dice que es VERDADERA o VERDAD, pues verdad y proposición verdadera son lo mismo, o bien la última denominación no comprende la anterior; como en la frase todo hombre es justo, en la que el nombre justo no comprende a cada hombre, pues *injusto* es el nombre para la mayoría de los hombres. En este caso la proposición se dice FALSA o FALSEDAD, al ser la misma cosa falsedad y proposición falsa[3].

11. No me atrevo a escribir sobre la forma en que dos proposiciones, bien sean ambas afirmativas, o la una afirmativa y la otra negativa, constituyen un SILOGISMO. Todo lo

que se ha dicho sobre los nombres o proposiciones, aunque es necesario, constituye, empero, un árido discurso, y no es éste lugar adecuado para exponer el arte completo de la lógica, pues si se empieza a hacerlo se debe continuar: además no es necesario, pues pocos hombres habrá que no posean bastante lógica natural como para distinguir suficientemente cuándo está bien o mal traída cualquier conclusión establecida a lo largo de la obra; así, pues, sólo creo necesario decir por el momento que hacer silogismos es lo que llamamos RACIOCINIO o razonamiento.

12. Cuando un hombre razona partiendo de principios que según la experiencia encuentra indubitables, evitando todos los engaños de los sentidos y la equivocidad de las palabras, dícese que la conclusión a que llega está de acuerdo con la recta razón; pero cuando de esta conclusión puede un hombre, mediante un buen razonamiento, deducir algo que está en contradicción con cualquier verdad evidente, entonces se dice que su conclusión es contraria a la razón: a una conclusión tal se la llama absurda.

13. Así como ha sido necesaria la invención de nombres para sacar a los hombres de la ignorancia, recordándoles la necesaria coherencia de una concepción con otra, por otra parte ha precipitado asimismo a los hombres en el error; de forma que si gracias a las palabras y al raciocinio son superiores a los animales en conocimiento, por los inconvenientes que siguen al mismo les superan también en errores. Pues los conceptos verdadero y falso son algo que no afecta a los animales, porque son inherentes a las proposiciones y al lenguaje y, al no razonar, no pueden multiplicar los errores, como sucede con los hombres.

14. Forma parte de la naturaleza de casi toda cosa corporal, ser movida a menudo de la misma manera en orden a

adquirir continuamente una cada vez mayor facilidad y aptitud para la misma moción; de modo que, con el tiempo, llega a ser tan habitual que para realizarla no necesita más que empezar. Las pasiones del hombre, las cuales son el origen de todas las acciones voluntarias, constituyen también el origen del habla, que es el movimiento de su lengua. Los hombres desean mostrar a los otros el conocimiento, las opiniones, las concepciones y las pasiones que sienten en su interior *(which are within themselves);* y con dicho fin han inventado el lenguaje[4], trasladando por medio de éste todo el discurso de su mente, del que hemos tratado en el capítulo anterior, al discurso de palabras, mediante el movimiento de sus lenguas. De este modo la *ratio* pasa a ser *oratio,* pues, en la mayoría de los casos la costumbre tiene un poder tan grande que la mente sugiere sólo la primera palabra y el resto sigue habitualmente, sin necesidad de emplear la mente. Así sucede con los que rezan cuando dicen su *paternoster* uniendo las palabras del modo que les han sido enseñadas por sus ayas, sus compañeros o sus maestros, sin tener imágenes o concepciones en su mente que se correspondan con las palabras que recitan; y del mismo modo que lo han aprendido, se lo enseñan a sus descendientes. Ahora bien, si tenemos en cuenta el poder de esos engaños de los sentidos descritos en el capítulo II, sección 10, y asimismo la forma tan inconstante en que se han puesto nombres, y lo expuestos que están a las equivocaciones y la medida en que están alterados por la pasión (difícilmente se encontrarán dos hombres que estén de acuerdo con lo que llaman bueno o malo, en lo que es liberalidad y prodigalidad, o valor y temeridad), y teniendo en cuenta también lo propensos que son los hombres al razonar, al paralogismo o a la falacia, se puede afirmar que en cierto modo resulta imposible rectificar en cualquier hombre todos los errores que procedan necesariamente de esas causas, sin empezar de nuevo por la misma base de todo

nuestro conocimiento, el sentido; de modo que en lugar de libros es mejor repasar ordenadamente las propias concepciones, para cuya aplicación *(meaning)* considero la frase *nosce te ipsum* como un precepto realmente digno de la reputación que ha conseguido.

Capítulo VI

1. De las dos clases de conocimiento.– 2. Verdad y evidencia necesarias para conocer.– 3. Definición de evidencia.– 4. Definición de ciencia.– 5. Definición de suposición.– 6. Definición de opinión.– 7. Definición de creencia.– 8. Definición de consciencia.– 9. En algunos casos la creencia no está menos libre de duda que el conocimiento.

1. Se cuenta una historia de alguien que pretendía haber sido curado milagrosamente, por San Albán u otro santo, de la ceguera que padecía desde su nacimiento, en la ciudad de San Albán. Estando allí el Duque de Gloucester, para convencerse de la verdad del milagro, preguntó al hombre: ¿de qué color es esto?, y al responder que verde se descubrió a sí mismo y fue castigado por su superchería; pues, aunque mediante la vista recientemente adquirida pudiera distinguir entre verde y rojo y todos los demás colores tan bien como cualquiera que le preguntara, sin embargo, no podía saber a primera vista cuál de ellos era llamado verde o rojo o por otro nombre. Por este ejemplo podemos comprender que existen dos tipos de conocimiento, uno de los cuales no es nada más que sentido o conocimiento original (como ya se dijo al principio del capítulo segundo) y el recuerdo del mismo; el otro se llama ciencia o conocimiento de la verdad de las proposiciones y de cómo se llaman las cosas, derivándose del entendimiento. Ambos tipos se reducen a la experiencia; el primero consiste en la experiencia de los efectos de cosas que nos llegan del exterior, y el último en la experiencia que tienen

los hombres del uso adecuado de los nombres en el lenguaje. Al consistir toda esa experiencia (como hemos dicho) tan sólo en recuerdo, todo el conocimiento es recuerdo; a los testimonios del primer tipo que conservamos en los libros se llama historia, mientras que a los testimonios del último los llamamos ciencia[1].

2. Existen dos cosas necesariamente implicadas en esta palabra conocimiento; una es la verdad y la otra es la evidencia; pues lo que no es cierto nunca puede saberse. Un hombre puede decir que conoce muy bien una cosa que después resulta falsa, y entonces se ve obligado a admitir que no se trataba de conocimiento, sino de opinión. Igualmente, si la verdad no es evidente, aunque la sostenga un hombre, su conocimiento no es superior al de aquellos que mantienen lo contrario. Por tanto, si la verdad fuera suficiente para crear conocimiento, todas las verdades serían conocidas: cosa que no sucede.

3. En qué consiste la verdad, ha sido definido en el capítulo precedente; ahora vamos a ocuparnos de en qué consiste la evidencia. La evidencia es la concordancia de la concepción de un hombre con las palabras que significan tal concepción en el acto del raciocinio[2]. Pues cuando, debido al hábito de hablar, un hombre razona sólo con los labios respecto a lo que la mente sólo sugiere el comienzo, de forma que no se corresponden las palabras de su boca con las concepciones de su mente, aunque empiece su raciocinio con proposiciones ciertas y proceda con perfectos silogismos y llegue a deducir de este modo auténticas conclusiones, sin embargo, sus conclusiones no serán evidentes para él por falta de concordancia de la concepción con sus palabras. Pues, si sólo las palabras fueran suficientes, se podría enseñar a un loro a conocer la verdad, igual que se le enseña a hablar. La evidencia es a la verdad lo que la savia a los

árboles: mientras circula a lo largo del tronco y las ramas los mantiene vivos, y cuando los abandona mueren. Por tanto, esta evidencia que da significado a nuestras palabras constituye la vida de la verdad; sin ella la verdad no merece la pena.

4. Por tanto, defino el conocimiento que llamamos CIENCIA como la evidencia de verdad deducida de algún comienzo o principio del sentido. Pues la verdad de una proposición no es nunca evidente hasta que concebimos el significado de las palabras o términos en los que consiste, los cuales son siempre concepciones de la mente. Tampoco podemos recordar esas concepciones, sin la cosa que las produce, mediante nuestros sentidos. El primer principio del conocimiento consiste, por tanto, en que tenemos tales y cuales concepciones; el segundo, en que hemos llamado así a las cosas debido a las cuales hay concepciones; el tercero, en que hemos unido esos nombres de manera que sean auténticas proposiciones; el cuarto y último consiste en que hemos unido esas proposiciones de modo que sean concluyentes. A través de esos cuatro pasos se conoce y evidencia la conclusión, y se dice que la verdad de la conclusión llega a ser conocida. De esos dos tipos de conocimiento, el primero es la experiencia del hecho y el último la evidencia de la verdad. Así como el primero cuando es grande se llama prudencia, así el último, si es mucho, ha sido llamado SAPIENCIA o sabiduría por escritores antiguos y modernos. De esto último sólo es capaz el hombre; del primero también participan los animales irracionales[3].

5. Se dice que se supone una proposición cuando, no siendo evidente, se la admite sin embargo durante cierto tiempo, con el fin de que, unida a otras proposiciones, quepa concluir algo; de este modo vamos de conclusión en conclusión para probar si la misma nos lleva a alguna conclu-

sión absurda o imposible; si esto sucede, entonces sabemos que tal suposición ha sido falsa.

6. Pero si pasando a través de muchas conclusiones no llegamos a ninguna que sea absurda, entonces pensamos que la suposición es probable; igualmente creemos probable cualquier proposición que consideramos verdadera debido a error de razonamiento o por confiar en otros hombres. De todas esas proposiciones que se admiten por confianza o error no podemos decir que las conocemos, sino que pensamos que son ciertas: su aceptación se llama OPINIÓN.

7. En particular, cuando se acepta la opinión debido a que se confía en otros hombres, se dice que la creen, y al hecho de admitirla se llama CREENCIA y a veces fe.

8. Lo que expresamos comúnmente con la palabra consciencia es o ciencia u opinión, pues los hombres dicen que tal o tal cosa es cierta según su consciencia; lo que no hacen nunca cuando lo creen dudoso, y por lo tanto saben o creen saber lo que es cierto. Pero cuando los hombres dicen cosas conscientemente, no se presume ciertamente por eso que saben la verdad de lo que dicen. Se considera, por ende, que se sirven de esa palabra quienes tienen una opinión, no sólo de la verdad de la cosa, sino también de su conocimiento de la misma. De modo que esa consciencia, según los hombres usan comúnmente la palabra, significa una opinión, no tanto acerca de la verdad de la proposición como de su propio conocimiento de ella, para el cual la verdad de la proposición es consecuente. Por lo expuesto, yo defino la CONSCIENCIA como la opinión de evidencia.

9. La creencia, que consiste en admitir las proposiciones por razón de fe, en muchos casos no está menos libre de

duda que el conocimiento perfecto y manifiesto. Puesto que no hay nada que no tenga una causa, cuando se duda debe existir, pues, una causa que hace concebirla. Hay, empero, muchas cosas que recibimos mediante la información de otros y acerca de las cuales resulta imposible imaginar ninguna causa de duda: pues no se puede ir en contra del consenso de todos los hombres en cosas que pueden conocer y sin motivo para transmitirlas de otra manera (como en una gran parte de nuestras historias), excepto en el caso de que alguien diga que todo el mundo ha conspirado para engañarle. Y otro tanto sucede con el sentido, la imaginación, el discurso, el raciocinio y el conocimiento, que son los actos de nuestro poder cognoscitivo o conceptivo. Ese poder de la mente que llamamos motivo *(motive)* difiere de la fuerza motriz *(power motive)* del cuerpo; pues la fuerza motriz del cuerpo es aquella mediante la cual movemos otros cuerpos: la llamamos energía *(strenght);* pero la fuerza motriz de la mente es aquella mediante la cual la mente da movimiento animal al cuerpo dentro del que existe; los actos de éste son nuestros afectos y pasiones, de los cuales trataremos a continuación.

CAPÍTULO VII

1. Sobre el deleite, el dolor, el amor y el odio.– 2. Apetito, aversión, miedo.– 3, 4. Bien, mal, honestidad, deshonestidad.– 5. Fin, fruición.– 6. Beneficioso, utilizable, vano.– 7. Felicidad.– 8. El bien y el mal mezclados.– 9. Deleite sensual y dolor; alegría y tristeza.

1. Ya se mostró en la sección octava del capítulo segundo que las concepciones o apariciones en realidad no son más que el movimiento en cierta sustancia interna de la cabeza; movimiento que no se detiene ahí, sino que prosigue al corazón, donde necesariamente debe ayudar o estorbar ese movimiento que llamamos vital; cuando ayuda se llama DELEITE, contento o placer, el cual es meramente movimiento que afecta al corazón, del mismo modo que la concepción es simplemente movimiento dentro de la cabeza; los objetos que lo causan se llaman agradables o placenteros o de otra forma equivalente; los latinos empleaban las palabras *jucunda* o *juvando* con este significado; el deleite mismo con referencia al objeto se llamaba AMOR; mas, cuando tal movimiento debilita o estorba al impulso vital, entonces se llama DOLOR y, relacionado con la causa, ODIO; lo que los latinos expresaban unas veces por *odium* y otras por *taedium.*

2. Este movimiento en que consiste el placer o el dolor constituye asimismo un requerimiento o provocación, bien en orden a traernos la cosa que nos agrada, bien para apar-

tarnos de lo que nos molesta. El esfuerzo o comienzo interno del movimiento animal consiste en este requerimiento; el cual se llama APETITO cuando el objeto nos deleita; AVERSIÓN si nos desagrada y se refiere al desagrado actual, y MIEDO cuando se refiere al futuro. De este modo el placer, el amor, el apetito, llamado también deseo, son nombres diversos para distintas consideraciones de la misma cosa.

3. Todo hombre llama por su cuenta a lo que le agrada y le causa satisfacción BIEN, y MAL a lo que le desagrada; en la medida en que todos los hombres difieren entre sí en la constitución, también difieren entre sí en lo referente a la común distinción entre bien y mal. No existe cosa tal como ἀγαθὸν ἁπλῶς, es decir, bien a secas, pues incluso la bondad que atribuimos al Ser Supremo es su bondad respecto a nosotros[1]. E igual que llamamos buenas o malas a las cosas que nos agradan o desagradan, del mismo modo llamamos bondad o maldad a las cualidades o fuerzas que dan lugar a ello. Los signos de bondad fueron designados por los latinos con la palabra PULCHRITUDO, y los signos de maldad por TURPITUDO; carecemos de equivalentes exactos.

4. Así como todas las concepciones que percibimos inmediatamente por los sentidos resultan en deleite, dolor, apetito o miedo, lo mismo sucede con las imaginaciones después de sentidas. Pero al ser más débiles las imaginaciones, asimismo son más débiles los placeres o es más débil el dolor.

5. En cuanto el apetito constituye el comienzo del movimiento animal hacia algo que nos agrada, conseguirlo constituye, pues, el FIN de ese movimiento, al cual llamamos también objetivo, meta y causa final del mismo. Cuando

alcanzamos ese fin, el deleite que disfrutamos se llama FRUICIÓN: de este modo *bonum* y *finis* son nombres diferentes, pero para diversas consideraciones de la misma cosa.

6. Los fines son llamados *propinqui*, es decir, al alcance de la mano, o *remoti* o a largo plazo. Pero cuando se comparan los fines próximos a conseguir con los que son remotos, aquéllos no se llaman fines, sino medios, constituyendo el camino para lograr éstos. En cuanto al fin último en que los antiguos filósofos situaban la felicidad y sobre el que tanto discutieron en torno al medio de alcanzarlo, no existe tal cosa en este mundo, ni más camino hacia él que el que conduce a Utopía: pues mientras vivimos tenemos deseos y el deseo presupone un fin ulterior[2]. A las cosas que nos agradan, como la vía o los medios que nos llevan a un fin ulterior, las llamamos BENEFICIOSAS, y a su disfrute USO, y a las que no nos benefician VANAS.

7. Al ver que todo el deleite es apetito y que el apetito presupone un fin ulterior, no puede existir satisfacción más que en el medio: y, por ende, no debemos maravillarnos cuando vemos que a medida que los hombres alcanzan más riquezas, honores o poder, más y más crece continuamente su apetito; de modo que cuando alcanzan el máximo grado de un tipo de poder persiguen algún otro, en la medida en que se consideran detrás de cualquiera en algún aspecto. Así aquellos que han alcanzado el más alto grado de honor y riquezas han pretendido sobresalir en algún arte, como Nerón en música y poesía, y Cómodo en el arte de gladiador. También como efecto de esto algunos encuentran diversión y recreo para sus pensamientos en competir en el juego o en los negocios. Y los hombres consideran justamente como un gran pesar no saber qué hacer. Por tanto, la FELICIDAD (que significa un deleite continuo) no consiste en haber prosperado, sino en prosperar[3].

8. Existen pocas cosas en este mundo en las que no se mezcla lo bueno y lo malo, o bien existe un encadenamiento que necesariamente los junta, igual que son, por ejemplo, inseparables los placeres del pecado y la amargura del castigo, y asimismo el trabajo y la recompensa en la mayoría de los casos. Ahora bien, cuando en el conjunto del proceso la mayor parte es buena, al conjunto se le llama bueno, y cuando es superior lo malo, al conjunto se le llama malo.

9. Existen dos tipos de placer, uno de los cuales parece afectar al órgano corporal del sentido, y que yo llamo SENSUAL; el mayor de todos es aquel mediante el cual nos sentimos invitados a continuar la especie, y el siguiente aquel mediante el cual nos sentimos invitados a comer en orden a la conservación de su propia persona. El otro tipo de deleite no es privativo de cualquier parte del cuerpo, y es el deleite de la mente al que llamamos ALEGRÍA. Igualmente los dolores afectan unos al cuerpo y se llaman, por ende, dolores del cuerpo; algunos no lo son y se les llama TRISTEZA.

Capítulo VIII

1, 2. En qué consisten los placeres del sentido.– 3, 4. De la imaginación o concepción del poder.– 5. Honor, honorable, valía.– 6. Signos de honor.– 7. Reverencia.

1. En la primera sección del capítulo precedente hemos presupuesto que el movimiento y la agitación del cerebro que llamamos concepción continúa al corazón, llamándose entonces pasión. Por eso me he obligado a investigar y exponer, en la medida de mis fuerzas, de qué concepción procede cada una de esas pasiones de las que comúnmente tenemos noticia. Pues las cosas que agradan y desagradan son innumerables y actúan en formas incontables; no obstante, los hombres mencionan las pasiones a que dan lugar con muy pocos nombres, existiendo también muchas que no lo tienen.

2. En primer lugar, debemos considerar que existen tres clases de esas concepciones: una, de lo que es presente, lo cual es el sentido; otra, de lo pasado, que es el recuerdo, y la tercera, de lo futuro, a la cual llamamos expectativa: todo esto ha sido expuesto en el segundo y tercer capítulo. Todas esas concepciones producen un placer actual. En primer lugar, respecto a los placeres del cuerpo que afectan al sentido del tacto y al del gusto en la medida en que son de tipo orgánico, su concepción es sensible; igual sucede con

todos los placeres que son liberaciones de la naturaleza, o sea, todas las pasiones a las que he llamado antes placeres sensuales; siendo las contrarias dolores sensuales. También cabe añadir a esto los placeres y molestias de los olores, si alguno de ellos puede considerarse orgánico, puesto que la mayoría no lo son, según se desprende de la experiencia de cada hombre, ya que los mismos olores, cuando parecen proceder de otros, desagradan aunque procedan de nosotros mismos; pero cuando pensamos que proceden de nosotros no nos desagradan, aunque en realidad procedan de otros. El desagrado es, por tanto, una concepción de un daño que se presenta como algo nocivo, constituyendo, pues, una concepción de un mal por venir que no está aún presente. Es distinto lo relativo al deleite de escuchar, dado que el propio órgano no se ve afectado por ello. Los sonidos simples agradan por su continuidad y repetición, como el sonido de una campana o de un laúd; de lo que se deduce que una repetición continuada por la percusión del objeto en el oído constituye un placer; lo contrario se llama estridencia: como el rechinar y algunos otros sonidos que no siempre afectan al cuerpo sino sólo a veces y que con una especie de horror empiezan en los dientes. La armonía, o sea, muchos sonidos juntos que concuerdan, agrada por la misma razón que el unísono, que es el sonido de cuerdas iguales pulsadas uniformemente. Ruidos que difieren por el tono, agradan por la sucesión de igualdad y desigualdad; es decir, que la nota más alta golpea dos veces por cada sonido de la otra, para golpear juntas en un segundo tiempo. Todo esto lo demostró Galileo en el primer diálogo concerniente a los movimientos locales, lugar en que también probó que dos sonidos que difieren en un quinto deleitan el oído por su igualdad al sonar después de dos desigualdades; pues la nota más alta resuena en el oído tres veces, mientras la otra sólo lo hace dos. De la misma manera demostró que el placer de la concordancia y la molestia de la

disonancia consisten en otras diferencias de notas. Existe aún otro placer o desagrado de los sonidos que consiste en la secuencia de una nota tras otra, diversificadas ambas por el acento y la medida: en ellas lo que agrada se llama tonada *(air)*. Pero debo confesar que desconozco la razón por la que la sucesión en un tono y medida tiene más aire que otra, aunque conjeturo que se deba a que alguna de ellas puede imitar y revivir alguna pasión que de una forma pasaría desapercibida y de otra no; pues ningún aire agrada más que por cierto tiempo, como pasa con la imitación. También los placeres del ojo consisten en una cierta igualdad de color; pues la luz, el más espléndido *(glorious)* de todos los colores, se produce por una operación igual del objeto, mientras que el color (perturbado, se puede decir) equivale a una luz desigual, como se ha dicho en el capítulo II, sección 8. De esta forma los colores, cuando existe en ellos mayor igualdad, son más resplandecientes, y así como la armonía constituye para el oído un placer, que consiste en una diversidad de sonidos, de la misma manera una mezcla de diversos colores puede resultar quizá más armoniosa para el ojo que cualquier otra mezcla. Existe aún otro deleite debido al oído –que sólo se produce para los entendidos en música– que es de otra naturaleza y no (como aquéllos) concepción del presente, sino recreo en su propio arte; de cuya naturaleza son las pasiones de que paso a hablar seguidamente.

3. La concepción del futuro es tan sólo una suposición del mismo que procede del recuerdo del pasado; sólo concebimos que algo va a producirse cuando sabemos que existe algo en el presente con poder para producirlo. No podemos concebir que algo tenga poder ahora para producir algo en adelante, sino recordando lo que se ha producido de forma similar hasta el momento. Por consiguiente, toda concepción del futuro es concepción de fuerza *(power)* capaz de producirlo, por lo que cuando esperamos que se produzca un placer debemos contar con algún poder interno mediante el cual podamos conseguirlo. Debido a que las pasiones, de que trataré a continuación, consisten en la concepción del futuro, es decir, en la concepción de un poder pasado y del acto que va a producirse, antes de proseguir he de decir algo en relación con dicho poder[1].

4. Mediante este poder quiero significar las mismas facultades del cuerpo y de la mente mencionadas en el primer capítulo, es decir, corporales: la nutritiva, generativa y locomotiva, así como la de la mente, el conocimiento. Aparte de esas, hay otras capacidades *(powers)* ulteriores con las cuales se adquieren riquezas, posiciones de autoridad, amistad o favor y buena suerte, cuya duración sólo depende realmente del favor del Todopoderoso. Lo contrario son las impotencias, fallos o defectos de dichas capacidades. Puesto que el poder de un hombre es resistido y entorpecido por efecto del poder de otro, el poder consiste simplemente en el exceso de poder de uno sobre el de otro, pues los poderes iguales que se oponen se destruyen entre sí; tal oposición se llama contención[2].

5. Los signos mediante los cuales conocemos nuestro propio poder son aquellas acciones que proceden del mismo, así como los signos mediante los cuales otros hombres lo reconocen, acciones tales como el gesto, el continente y el habla, que son inherentes a tales poderes[3]. Al reconocimiento de ese poder se llama HONOR, y honrar a un hombre (mentalmente) equivale a admitir o reconocer que ese hombre posee superioridad o exceso de poder por encima de quien le trata o se compara con él. HONORABLES son aquellos signos mediante los cuales un hombre admite en otro poder o exceso sobre los suyos similares. Por ejemplo, la belleza de la persona consistente en el animado aspecto

del semblante, y otros signos de ardor natural, son honorables al ser signos que proceden del poder generativo; como también la reputación general entre los del otro sexo porque son signos dimanantes del mismo. Son asimismo honorables las acciones procedentes del vigor físico –las cuales son signos dimanantes de la capacidad locomotora–, tales como la victoria en la batalla o el duelo; *et á avoir tué son homme*. También el aventurarse en grandes hazañas o peligros al ser signos derivados de la opinión sobre nuestra propia fuerza; constituyendo esa opinión un signo de la misma fuerza. El enseñar o persuadir son honorables en cuanto son signos de conocimiento. Las riquezas son honorables, como signos del poder de adquirirlas. Y los regalos, el gasto y magnificencia de las casas, el equipo y cosas similares, son honorables en cuanto constituyen signos de riqueza. La nobleza es reflejamente honorable al ser signo del poder de los antepasados. La autoridad, por cuanto significa el poder, la sabiduría, el favor o las riquezas mediante las cuales se alcanzó. La buena suerte o la prosperidad casual es honorable porque constituye un signo del favor de Dios, a quien debe atribuirse todo lo que conseguimos, tanto por suerte como mediante el trabajo. De modo que lo contrario o los defectos de esas cualidades son deshonrosos; de acuerdo con esos signos de honor o deshonor estimamos y medimos el valor o VALÍA de un hombre. Pues cada cosa valdrá lo que un hombre le atribuya al uso que haga de ella[4].

6. Los signos de honor son aquellos mediante los cuales percibimos que un hombre reconoce el poder o la valía de otro. Tales son elogiar, engrandecer, bendecir o llamar feliz; rogar o suplicar; agradecer; ofrecernos o presentarnos; obedecer; escuchar con atención; hablar con consideración; aproximarnos de una manera cuidadosa; guardar las distancias; dejar paso, y cosas similares que constituyen el honor que el inferior le da al superior.

En cuanto a los signos de honor del superior respecto al inferior pueden ser: alabarle o preferirle a otros; escucharle con más agrado; hablarle con más familiaridad; admitirle a mayor intimidad; emplearle preferentemente; pedirle consejo; apreciar sus opiniones; darle algún regalo en lugar de dinero, o si se trata de dinero, darle una cantidad que sea superior a sus necesidades: pues necesitar un poco es mayor pobreza que necesitar mucho. Todo lo dicho es suficiente como ejemplo de los signos de honor o poder.

7. Reverencia es la concepción que tenemos de otro que tiene poder suficiente para hacemos bien o para perjudicarnos, pero que no quiere causarnos daño.

8. En el placer o desagrado que encuentran los hombres en los signos de honor o deshonor que se les hace consiste la naturaleza de las pasiones en particular, de las cuales trataremos en el capítulo siguiente.

Capítulo IX

1. Gloria, ambición, falsa gloria, vanagloria.– 2. Humildad y humillación.– 3. Vergüenza.– 4. Valor.– 5. Cólera.– 6. Venganza.–7. Arrepentimiento.– 8. Esperanza, desesperación, desconfianza.– 9. Confianza.– 10. Compasión y dureza de corazón.– 11. Indignación.– 12. Emulación y envidia.– 13. Risa.– 14. Llanto.–15. Sensualidad.– 16. Amor.– 17. Caridad.– 18. Admiración y curiosidad.– 19. Sobre la pasión de quienes se reúnen para ver el peligro.– 20. Sobre la magnanimidad y la pusilanimidad.– 21. Una visión de las pasiones comparándolas con una carrera.

1. GLORIA, o glorificación interna o triunfo de la mente, es aquella pasión que procede de la imaginación o de la concepción de nuestro propio poder, por encima del poder de quien compite con nosotros[1]. Los signos representativos, aparte del continente y otros gestos del cuerpo que resulta imposible describir, son la ostentación verbal y la insolencia en las acciones. Aquellos a quienes les desagrada esta pasión, la llaman orgullo, pero es conocida por parte de quienes les agrada como justa estimación de uno mismo. Esta idea *(imagination)* de nuestro poder y valía puede basarse en una experiencia real y cierta de nuestras acciones, y entonces la glorificación está justificada y bien fundada, engendrando una opinión de aumentarla mediante acciones futuras. En esto consiste el apetito que llamamos AMBICIÓN *(aspiring),* o sea, en pasar de un grado de poder a otro. La misma pasión puede proceder no de cierta consciencia de nuestras propias acciones, sino de la fama y confianza que tengan otros, en cuyo caso uno puede pensar bien de sí mismo y sentirse después decepcionado; esto es la FALSA GLORIA; la ambición que deriva de ella proporciona el fracaso. Además, la ficción (que equivale también

a imaginación) de acciones que nunca hemos realizado, constituye un modo de glorificarnos; pero al no engendrar ningún apetito y al no suponer ningún esfuerzo ulterior, resulta meramente vana e inútil; como cuando un hombre imagina que ha realizado las hazañas que ha leído en alguna novela, o cree ser semejante a otra persona cuyos actos admira. A esto se llama VANAGLORIA: la cual se pone de manifiesto en la fábula de la mosca sentada en el eje de un torno que repetía: ¡Qué polvo estoy levantando! La expresión de vanagloria es lo que llamamos un deseo, al que algunos eruditos denominan veleidad al confundirlo con un apetito distinto de todos los demás, creando una palabra nueva, igual que han creado una nueva pasión anteriormente inexistente. Signos de vanagloria en el comportamiento externo son la imitación de otros, fingir atención a cosas que no se entienden, afectación en las modas, imaginar nombres ficticios y referir historias sobre uno mismo, su país, sus apellidos y cosas semejantes.

2. La pasión contraria a la gloria que procede del reconocimiento de nuestra propia inseguridad se llama HUMILDAD por parte de quienes la aprueban, y HUMILLACIÓN y pobreza de espíritu por todos los demás. Esta concepción puede estar bien o mal fundada. Si está bien fundada, produce miedo de intentar algo con rudeza; en caso contrario se puede llamar falso miedo, como contrario a vanagloria, consistiendo en miedo al poder a falta de algún signo de lo que pueda suceder; lo mismo que los niños tienen miedo a la oscuridad imaginando fantasmas, o temen a todos los extraños como si fuesen enemigos. Esta pasión atemoriza de tal modo al hombre, que no se atreve a hablar en público ni espera alcanzar éxito en ninguna empresa[2].

3. Sucede a veces que quienes tienen una opinión de sí mismos buena y bien fundada, debido al atrevimiento que

engendra esa pasión pueden llegar, no obstante, a descubrirse algún defecto o debilidad cuyo recuerdo les humilla, llamándose esa pasión VERGÜENZA; la cual se debilita con el tiempo al irse enfriando y al limitarse en atrevimiento. En cuanto signo de debilidad, esta pasión constituye un deshonor; pero es también un signo de conocimiento, lo que equivale a un honor. Su señal es el sonrojo, el cual les sobreviene con menos frecuencia a los hombres conscientes de sus propios defectos; éstos disimulan mejor las debilidades que admiten.

4. VALOR es, en sentido amplio, la ausencia de miedo ante cualquier peligro; pero en su significado más estricto y corriente consiste en el desprecio de las heridas y de la muerte que puede sufrir un hombre al intentar lograr sus fines.

5. La CÓLERA (o valor repentino) es simplemente el apetito o deseo de superar una oposición momentánea. Se ha dicho comúnmente que esta pasión surge de una opinión despreciativa, lo que contradice la experiencia cotidiana; pues a veces provocan nuestra cólera cosas inanimadas que, lógicamente, son incapaces de despreciarnos.

6. La VENGANZA es la pasión que surge de la idea o esperanza de devolver a otro el daño recibido, de modo que encuentre que su propia acción le perjudica, y hacerle reconocer el daño; esto constituye el colmo de la venganza. Pues aunque no resulta difícil que al devolver mal por mal, el adversario se sienta molesto con su acción, sin embargo es más difícil que lo reconozca, hasta el punto que muchos hombres prefieren morir a admitirlo. El objetivo de la venganza no es la muerte, sino la cautividad y sometimiento del enemigo. Este sentimiento lo expresó muy bien Tiberio César, quien al enterarse de que alguien se había matado

por escapar a su venganza exclamó: ¡Ha conseguido escapárseme! Matar es el objetivo de los que odian para librarse del miedo; el objetivo de la venganza es triunfar, lo cual no se puede alcanzar sobre los muertos.

7. ARREPENTIMIENTO es la pasión que nace de la opinión o del conocimiento de que la acción realizada se aparta del fin a lograr. El efecto consiste en no seguir más tiempo por ese camino, sino, a la vista del fin, en emprender otro mejor. El primer movimiento de esta pasión es la pena; pero la esperanza o concepción de volver de nuevo al buen camino produce alegría. En consecuencia, la pasión del arrepentimiento se compone de ambos, si bien predomina la alegría; de otra manera sería enteramente triste, lo cual no es posible. Pues al proceder hacia el fin que debemos suponer bueno, procede con apetito y el apetito es alegría, según dijimos en el capítulo VII, sección 3.

8. La ESPERANZA es la expectativa de un bien futuro, así como el miedo es la expectativa de un mal. A veces existen causas que actúan alternativamente en nuestra mente, unas que nos hacen esperar un bien y otras esperar el mal; si predominan las que nos hacen esperar el bien, el sentimiento general es de esperanza; en el caso contrario de temor. La privación absoluta de la esperanza constituye la DESESPERACIÓN, siendo un grado de la misma la DESCONFIANZA.

9. La CONFIANZA es una pasión que procede del crédito *(belief)* en aquel de quien aguardamos o esperamos bien; de manera que al sentirnos liberados de la duda no intentamos ningún otro camino. La desconfianza o falta de fe es la duda, que nos hace ensayar otros medios. Éste es el significado de las palabras confianza y desconfianza, desprendiéndose de aquí que un hombre no intentará un segundo

medio a no ser que desconfíe de que dé resultado el primero.

10. La COMPASIÓN consiste en imaginarse o fingir una calamidad futura para nosotros, que nace al contemplar una calamidad presente en otra persona; pero cuando pensamos que no lo ha merecido, es mayor nuestra compasión, porque parece más probable que nos suceda lo mismo; pues el mal que acaece a un hombre inocente puede sucederle a cualquiera. Por el contrario, cuando vemos a un hombre sufrir por grandes crímenes, la compasión es menor. Y por eso los hombres se sienten más inclinados a compadecer a quienes aman, puesto que creen que son merecedores de bien y no de calamidad. Sucede también que los hombres sienten compasión por los vicios de alguien a quien no han visto jamás, y asimismo que todo hombre encuentra simpatía por parte de las mujeres cuando es enviado a la horca. Lo contrario de la compasión es la DUREZA de corazón que puede proceder, bien de falta de imaginación, bien de la opinión exagerada de que estamos exentos de padecer una calamidad semejante, o bien del odio a todos o a la mayoría de los hombres.

11. La INDIGNACIÓN es la tristeza que sobreviene al conocer el éxito de una persona que creemos que no lo merece. Por tanto, como los hombres piensan que todas las personas a quienes odian son indignas, no sólo las creen indignas de su buena suerte, sino incluso de sus propias virtudes. De todas las pasiones de la mente, las de indignación y piedad son las que surgen más fácilmente y aumentan con la elocuencia; pues la agravación de la calamidad y la disminución de la falta aumentan la compasión. El disminuir la valía de la persona, junto con el elogio desmedido de su éxito (lo cual puede hacer el orador), son capaces de convertir estas dos pasiones en furia.

12. La EMULACIÓN es [el sentimiento de] tristeza que surge al verse uno sobrepasado por su rival, junto con la esperanza de igualarle o aventajarle en el futuro gracias a los méritos propios. Por el contrario, ENVIDIA es el mismo sentimiento cuando se une al placer de imaginarse que pueda sucederle alguna desgracia a nuestro rival.

13. Existe una pasión que no tiene nombre y se expresa mediante un gesto del semblante al que llamamos RISA, la cual significa siempre alegría; pero en qué consiste la alegría, en qué pensamos y por qué nos alegramos *(triumph)* cuando reímos, nadie lo ha aclarado hasta el momento. Que pueda consistir en el ingenio o en lo que llamamos broma no está probado por la experiencia; pues los hombres se ríen de desgracias e indecencias que no tienen ninguna gracia o ingenio. Teniendo en cuenta que la misma cosa no resulta ridícula al repetirse o hacerse habitual, debemos pensar que lo que provoca risa es lo nuevo o inesperado. Los hombres se ríen a menudo (especialmente los que están ansiosos de aplauso por sus acciones) de sus propios actos cuando los realizan algo mejor de lo que esperaban, o también de sus propias bromas: en este caso se pone de manifiesto que la risa procede de una apreciación repentina de la propia habilidad. Los hombres también se ríen de las debilidades de los otros, pues en comparación resaltan y ponen de relieve sus propias cualidades. Otras veces se ríen de las bromas e ingenio de quienes son capaces de descubrir y llevar a nuestra mente algo ridículo de los demás. En este caso la pasión de reír también procede de la súbita constatación *(imagination)* de nuestra superioridad y eminencia; pues ¿qué puede elevar más nuestra propia opinión que compararnos con las debilidades y absurdos de otros hombres? Sin embargo, cuando el chiste alude a nosotros mismos o a alguno de nuestros amigos por el que sentimos aprecio no tenemos ganas de reír. En

conclusión, la pasión de la risa no consiste sino en una glorificación repentina, procedente de una súbita concepción de corta superioridad nuestra en comparación con las flaquezas de los demás o con nuestro propio pasado: pues los hombres se ríen de sus propias locuras pasadas cuando las recuerdan de repente, siempre que no signifiquen un deshonor en el presente. No es de extrañar, por tanto, que moleste a los hombres que se rían de ellos o les desdeñen, pues lo consideran humillante. Cabe reír sin ofender a nadie cuando lo hacemos de defectos o absurdos de las personas en abstracto, de forma que todo el mundo puede entonces reír junto. El reírse de uno mismo hace que los otros se sientan molestos y se examinen a sí mismos; además, pensar que bastan las faltas ajenas para que nos sintamos superiores es pura vanagloria y constituye un argumento de poco valor.

14. La pasión opuesta a ésta, cuyos signos consisten en otra distorsión del rostro mediante lágrimas, es el LLANTO; éste implica una repentina sensación de debilidad o el súbito reconocimiento de un defecto; por eso lloran tanto los niños, pues creen que se les debe dar cuanto desean, interpretando necesariamente cada negativa como un fallo de sus esperanzas, lo que les hace percatarse de su excesiva debilidad para conseguir lo que pretenden. Por la misma razón las mujeres son más propicias al llanto que los hombres; tanto por estar más acostumbradas a hacer su voluntad como a medir su poder por el poder y el amor de quienes las protegen. Los hombres suelen llorar cuando al intentar vengarse de pronto, debido al arrepentimiento del contrario, la venganza se detiene o se frustra; éstas son las lágrimas de reconciliación. También pueden llorar los hombres compasivos al acordarse de hombres a quienes compadecen, pero que de pronto recuerdan que no pueden ayudarles. Otras causas de llanto en los hombres proceden en gran parte de la misma causa que la de las mujeres y los niños.

15. El apetito al que llamamos SENSUALIDAD *(Lust)*, y la fruición que le acompaña, es un placer de los sentidos, pero también intelectual, pues consiste en dos tipos de apetitos reunidos, el de agradar y el de ser grato; este tipo de deleite no es sensual, sino un placer o júbilo de la mente, consistente en imaginarse el poder que se tiene para agradar mucho. La palabra sensualidad se usa en sentido condenatorio; se designa de otra forma con el término general amor, pues la pasión es única y el deseo indefinido hacia la persona de diferente sexo resulta tan natural como el hambre.

16. Sobre el amor, entendido como el goce que el hombre encuentra al disfrutar de un bien actual, ya hemos hablado en la primera sección del capítulo séptimo; se conoce con ese nombre el amor que se profesan los hombres o el placer de la compañía, debido al cual se dice que los hombres son sociables por naturaleza. Pero existe otro tipo de AMOR, al cual los griegos llamaban Ἔρως, que es el que expresamos al decir que un hombre y una mujer están enamorados. Si bien esta pasión no puede existir sin diversidad de sexos, tampoco cabe negar que participa de ese tipo de amor indefinido que hemos descrito. Pero existe gran diferencia entre el deseo indefinido del hombre y el mismo deseo limitado *ad hanc;* es éste el amor que constituye el gran tema de los poetas. Pero, a pesar de sus elogios, debe definirse mediante la palabra necesidad; pues es, en esencia, la necesidad que siente un hombre de la persona deseada. La causa de esta pasión no es siempre, ni en la mayoría de los casos, la belleza u otra cualidad del amado, sino la existencia de total confianza en la persona que amamos. Esto se demuestra tomando en consideración un grupo de personas diferentes y viendo que la mayor parte se han enamorado de la

persona más insignificante, pero no al contrario. Y de aquí se desprende que, en general, tienen más éxito en el amor quienes basan sus esperanzas en algo personal que quienes confían en sus demostraciones y servicios; y los que se preocupan menos por ello que los que más; cosa que no perciben muchos hombres que ofrecen sus servicios repetidamente hasta que, finalmente, pierden al propio tiempo las esperanzas y el juicio.

17. Existe otro sentimiento que a veces se llama amor, pero se debe llamar con más propiedad, buena voluntad o CARIDAD. No puede existir mejor argumento sobre el poder de una persona que su capacidad, no sólo de lograr sus deseos, sino también de ayudar a otros hombres en los suyos: y en esto consiste la caridad. En esta idea se comprenden, en primer lugar, el afecto natural de los padres hacia los hijos, al que los griegos llamaron Στοργή, y ese afecto que lleva a los hombres a ayudar a quienes dependen de uno. Pero los favores que los hombres hacen muchas veces a personas extrañas no se llaman caridad, sino más bien contrato, mediante el cual se intenta conseguir alianza, o bien miedo, que les hace conseguir la paz. La opinión de Platón en relación con el amor honorable, expresada (según su costumbre a través de la persona de Sócrates) en el diálogo titulado *Convivium [Banquete]*, es la siguiente: cuando un hombre se encuentra pletórico de sabiduría, o de otra cualidad, busca naturalmente a otra persona hermosa en edad y con capacidad de concebir, en la cual puede engendrar y producir cualidades semejantes sin consideraciones de tipo sensual. Ésta es la idea del entonces notorio amor de Sócrates, sabio y casto, hacia Alcibíades, joven y hermoso; amor en el cual no buscaba el honor, sino impartir sabiduría, en contra del amor corriente en el que los hombres –aunque a veces ocurre– no buscan eso, sino dar y recibir placer. Por tanto, ese amor platónico puede

ser caridad o deseo de ayudar y mejorar a los demás. Pero, ¿por qué buscan entonces los sabios a los ignorantes o por qué son más caritativos con las personas hermosas que con las otras? Hay algo sospechoso en las costumbres de aquella época, pues aunque Sócrates fuera reconocido como casto, sin embargo los hombres castos sienten la pasión que dominan tanto o más que quienes sacian su apetito. Todo esto me hace pensar que el amor platónico es meramente sensual, constituyendo una pretensión honorable para los viejos que buscan la compañía de los jóvenes y hermosos.

18. Así como el conocimiento empieza con la experiencia, así también una nueva experiencia da lugar a un nuevo conocimiento, y al aumentar la experiencia aumenta el conocimiento. Por tanto, cualquier cosa nueva que le acontezca a un hombre le proporciona esperanza y un tema de conocimiento que no tenía antes[3]. A esta esperanza y previsión de conocimiento futuro que surge de algo nuevo y extraño es a lo que llamamos comúnmente ADMIRACIÓN; y considerado como apetito se llama CURIOSIDAD, que es el apetito de conocimiento. Del mismo modo que gracias a sus facultades de discernimiento el hombre se separa de la comunidad de las bestias por su facultad de poner nombres, así también supera el estado natural con la pasión de la curiosidad. Pues cuando un animal ve algo nuevo y extraño para él, sólo lo tiene en cuenta a fin de discernir si puede favorecerle o perjudicarle, y según eso se aproxima o huye; mientras que el hombre, que en la mayoría de los acontecimientos recuerda sus causas y su comienzo, busca la causa y el origen de cuanto se presenta de nuevo ante él. De estas pasiones de admiración y curiosidad han surgido no sólo la invención de nombres, sino las suposiciones acerca de las causas de cómo se crean y se reproducen las cosas. De este comienzo se deriva toda la filosofía: así como la astronomía parte de la observación *(admiration)* del cur-

so de los astros, la filosofía natural parte de los extraños efectos de los elementos y otros cuerpos. De los grados de curiosidad proceden también los grados de conocimiento entre los hombres; a un hombre preocupado por conseguir riquezas o autoridad (que en lo que respecta al conocimiento es sólo sensualidad), le proporciona poco placer considerar si el movimiento del sol o el de la tierra son causas del día, o ponerse a contemplar cualquier accidente extraño, puesto que únicamente le preocupa lo que se relaciona con la consecución del fin que persigue. Debido a que la curiosidad constituye un deleite, también lo es, pues, toda novedad, pero especialmente aquella novedad que hace concebir al hombre una opinión verdadera o falsa de mejorar su estado. Pues en este caso los hombres comparten la esperanza de los jugadores cuando se barajan las cartas[4].

19. Existen otras pasiones que no tienen nombre propio, algunas de las cuales ni siquiera han sido observadas por la mayoría de los hombres. Por ejemplo, ¿de qué pasión procede el placer de contemplar desde la orilla el peligro de los que se encuentran en el mar con una tempestad o en lucha, o el de ver, desde una fortaleza segura, cómo combaten dos ejércitos en el campo de batalla? Esto produce en conjunto una sensación de júbilo, aunque se mezclen la alegría y la tristeza; pues a la novedad y a la representación de nuestra seguridad actual que resulta grata se une la compasión, que es penosa. Mas la sensación placentera se hace tan predominante que usualmente los hombres se alegran realmente de ser espectadores de las desgracias de los demás.

20. La MAGNANIMIDAD no es más que la gloria a que nos referimos en la primera sección; pero una gloria bien fundada en cierta experiencia de poder suficiente para conseguir su fin de una manera abierta. La PUSILANIMIDAD

consiste en la duda de conseguirlo; por tanto, cualquier signo de vanagloria equivale también a un signo de pusilanimidad: pues el tener poder suficiente hace que la gloria constituya un acicate para conseguir los propios fines. Complacerse o lamentarse con la fama auténtica o falsa es un signo de lo mismo, pues quien se basa en la fama no obtiene éxito gracias a su propio poder. Son asimismo signos de pusilanimidad la astucia y la mendacidad, dado que no dependen de nuestros propios poderes, sino de la ignorancia de otros. También lo es la propensión a la cólera, ya que indica dificultad para conseguir algo. E, igualmente, hacer ostentación *(ostentation)* de los antepasados, pues los hombres hacen gala de sus propias facultades cuando pueden. Indican también lo mismo el enemistarse y discutir con los inferiores, ya que procede de falta de poder para evitar la lucha, y el reírse de otros, puesto que sugiere la pretensión de sentirse superiores, no por nuestra habilidad propia, sino por las debilidades de los demás. Cabe considerar en el mismo sentido la irresolución que proviene de la falta de poder suficiente para superar las pequeñas diferencias que hacen difíciles las deliberaciones.

21. Aunque la comparación de la vida del hombre con una carrera no coincide en todos sus puntos, sirve también, sin embargo, para nuestro propósito, ya que, de esa forma, podemos imaginar y recordar todas las pasiones que hemos mencionado anteriormente. Mas hemos de suponer que en esta carrera no tenemos otra meta ni otra recompensa que la de llegar primero, y en ella:

Esforzarse es apetito.
Ser negligente, sensualidad. Anteponerse a otros es gloria.
Considerarse detrás de ellos, humildad.
Perder terreno mirando atrás, vanagloria.
Contenerse, odio.

Retroceder, arrepentimiento.
Estar animoso, esperanza.
Desanimarse, desesperación.
Esforzarse en sobrepasar al próximo, emulación.
Suplantarlo o derribarlo, envidia.
Decidirse a superar un obstáculo previsto, valor.
Superar un obstáculo imprevisto, cólera.
Superar un obstáculo con facilidad, magnanimidad.
Perder terreno por pequeños percances, pusilanimidad.
Caer repentinamente, disposición al llanto.
Contemplar la caída de otro, disposición a la risa.
Ver cómo sobrepasamos a otro contra nuestra voluntad, equivale a compasión.
Verse indebidamente sobrepasado por otro, es indignación.
Ser retenido estrechamente por otro, es amor.
Llevar a otro de las riendas, caridad.
Herirse por precipitación, vergüenza.
Ser continuamente adelantado, humillación *(misery).*
Adelantar siempre al que está delante, es felicidad.
Y abandonar la carrera, morir[5].

Capítulo X

1. Que la diferencia de ingenio no radica en una diferente disposición del cerebro.– 2. Que se debe a la diversidad de la constitución vital.– 3. Sobre la apatía.– 4. Sobre la fantasía, el juicio, el ingenio.– 5. Sobre la ligereza.– 6. Sobre la gravedad.– 7. Sobre la solidez.– 8. Sobre la indocilidad.– 9. Sobre la locura causada por autoengaño.– 10. Sobre las locuras que parecen ser grados de la misma.– 11. Sobre la locura y sus grados a partir del falso miedo.

1. Habiendo mostrado en los capítulos precedentes que la imaginación de los hombres procede de la acción sobre el cerebro de los objetos externos, o de alguna sustancia interna de la cabeza, y que las pasiones proceden de la alteración que allí se produce y se transmite al corazón, resulta lógico declarar a continuación (viendo la diversidad de grados de conocimiento de los diferentes hombres, la cual resulta mayor que lo que pueda atribuirse a las diversas disposiciones del cerebro) que existen otras causas susceptibles de producir tales disparidades y mayor capacidad en un hombre respecto a los demás, según podemos observar diariamente. En cuanto a las diferencias causadas por la enfermedad o alguna dolencia accidental, creo preferible omitirlas, por estar fuera de lugar, y considerar solamente las que se producen en circunstancias de buena salud y funcionando bien los órganos. Si la diferencia radicase en el comportamiento normal del cerebro, no cabría concebir la razón de por qué no aparece primero y principalmente en los sentidos, que al ser iguales tanto en el inteligente como en el menos inteligente producen una disposición igual en el órgano común de todos los sentidos (es decir, en el cerebro)[1].

2. Pero vemos por experiencia que la alegría y la pena no se producen por las mismas causas en todos los hombres, y que los hombres difieren mucho en su constitución física; de forma que lo que ayuda y estimula en uno la constitución vital y le resulta placentero, molesta y dificulta y produce pesar en la de otro. Por tanto, la diferencia de ingenio tiene su origen en las diferentes pasiones y procede de los fines a los que las dirige su apetito.

3. En primer lugar, aquellos hombres que buscan el placer sensual; éstos son generalmente aficionados a la comodidad, a la comida, a las preocupaciones y desahogos materiales, teniendo necesariamente que complacerse menos con las ideas que no afectan a dichos fines, tales como las ideas de honor y gloria, las cuales, como ya hemos dicho, tienen en cuenta el futuro; pues la sensualidad consiste en el placer de los sentidos, que sólo agradan en el presente sin tener en cuenta la inclinación a contemplar cosas que conducen al honor; y, por consiguiente, los hombres se hacen menos curiosos y menos ambiciosos, por lo que no aspiran al conocimiento o a cualquier otro poder; y, sin embargo, toda la excelencia del poder cognoscitivo radica en ambos. Es a esto a lo que los hombres llaman APATÍA, la cual procede del apetito de deleites sensuales o corporales. Podemos conjeturar fácilmente que tal pasión tiene su origen en una torpeza o falta de movimiento de los espíritus sobre el corazón.

4. La pasión contraria es la rápida disposición de la mente descrita en el capítulo IV, sección 3, que va unida a la curiosidad de comparar unas con otras las cosas que vienen a la mente. En cuya comparación se deleita el hombre, encontrando bien similitudes inesperadas, o bien diferencias; a lo cual atribuyen los hombres la excelencia de la FANTASÍA, de la que proceden los símiles afortunados, las metáforas y

otros tropos, mediante los cuales tanto los poetas como los oradores tienen poder para que nos agraden o nos desagraden las cosas; o para mostrarnos bien o mal a las personas, según sus preferencias; o también para descubrir rápidamente diferencias en cosas que de otra forma parecerían iguales. Gracias a esta virtud de la mente, los hombres consiguen un conocimiento exacto y perfecto: consistiendo, por tanto, el placer en una instrucción continua y en la distinción de personas, sitios y estaciones. Comúnmente se conoce con el nombre de JUICIO: pues juzgar no es nada más que distinguir o discernir; y tanto la fantasía como el juicio se incluyen bajo el nombre de INGENIO, el cual aparece como una sutileza y agilidad de los espíritus contraria a la pasividad de quienes llamamos apáticos.

5. Existe otro defecto de la mente, que se conoce con el nombre de LIGEREZA, la cual muestra también inquietud *(mobility)* del espíritu, pero en exceso. Un ejemplo de esto lo encontramos en aquellos que, en medio de un discurso serio, dirigen su atención a cualquier broma o comentario ingenioso, provocando un paréntesis en su discurso, pasando de esta digresión a otra, hasta que, al final, o se encuentran perdidos, o su narración parece un sueño o una tontería elaborada. La pasión de que proviene es la curiosidad, pero una curiosidad uniforme e indiferenciada; pues cuando todas las cosas producen la misma impresión y deleite se expresan igualmente amontonadas.

6. La virtud opuesta a este defecto se llama GRAVEDAD o seriedad; en la cual, al ser el fin el supremo y principal deleite, todos los demás pensamientos se le condicionan y subordinan.

7. El extremo de la apatía es esa locura natural que podemos llamar ESTOLIDEZ; pero no tenemos nombre para la

ligereza extrema, aunque se trata de una locura distinta de otras que resulta evidente para cualquier hombre que la observa.

8. Existe una falta de la mente llamada por los griegos Ἀμαδία, que es la INDOCILIDAD, o resistencia a dejarse enseñar, que puede surgir de la falsa opinión de aquellos que se creen en posesión de la verdad de lo que se discute. Ciertamente los hombres no son tan desiguales en capacidad como la evidencia de lo que enseñan los matemáticos y que se trata ordinariamente en otros libros; y por ende, si las mentes de los hombres fueran como un papel en blanco, ellos estarían casi igualmente dispuestos a admitir cualquier cosa que se les transmitiera con método y raciocinio correctos. Pero cuando los hombres han aceptado opiniones incorrectas y las han registrado como informaciones auténticas en su mente, resulta tan imposible hablarles inteligentemente como escribir legiblemente sobre un papel ya escrito. Por tanto, la causa inmediata de la indocilidad es el prejuicio, y la del prejuicio, la falsa opinión sobre nuestro propio conocimiento.

9. Otro defecto de la mente y el principal es la llamada LOCURA, que parece consistir en que alguna idea *(imagination)* predomina de tal modo sobre las otras, que es lo único que nos apasiona. Esta concepción no es nada más que una excesiva vanagloria o vana humillación, pues probablemente, según los ejemplos que se citan a continuación, todas ellas proceden aparentemente de cierto orgullo o de cierta humillación de la mente. En primer lugar, tenemos el caso del hombre que predicaba en Cheapside, desde un carro en lugar de un púlpito, que él era Jesucristo, lo que constituye orgullo espiritual o locura. Tenemos también ejemplos de locura de personas ilustradas, que desvarían cada vez que se acuerdan de su propia habilidad. Entre

ellos los que señalan la fecha del fin del mundo o hacen otras profecías similares. La locura heroica de Don Quijote constituye también una expresión de la exaltación de la vanagloria que puede producir la lectura de novelas en hombres pusilánimes. Existen igualmente la rabia y la locura de amor, que no son otra cosa que el desprecio de los enemigos o de los amantes en el cerebro de la persona. El orgullo puede afectar al comportamiento de forma que algunos hombres se vuelven locos, conociéndoseles con el nombre de fantásticos.

10. Estos ejemplos se refieren a casos extremos, pero también pueden existir grados en la locura. En primer lugar, el hombre que sin cierta evidencia se cree inspirado, o cree que el Espíritu Santo se revela a él en mayor grado que a otros hombres santos. En segundo lugar, el hombre que se expresa citando continuamente frases de los clásicos griegos y latinos. En tercer lugar, mucha de la actual galantería en los duelos y en el amor. Un grado de la rabia es la malicia; y de la locura fantástica, la afectación.

11. Igual que los ejemplos anteriores nos muestran que la locura y sus grados proceden de un exceso de opinión independiente, existen asimismo otros ejemplos de locura en diversos grados que proceden de un falso miedo o de una humillación excesivos, como en esos hombres melancólicos que se creen tan frágiles como el vidrio o alguna cosa parecida; todos esos temores exorbitantes e infundados, que se observan a menudo en las personas melancólicas, son grados de lo mismo.

Capítulo XI

1, 2. Que un hombre puede llegar a saber naturalmente que existe Dios.– 3. Que los atributos de Dios significan nuestro defecto de concepción o nuestra reverencia hacia Él.– 4. El significado de la palabra espíritu.– 5. Los términos espíritu e incorpóreo son contradictorios.– 6. El error a partir del cual suponen los paganos de dónde proceden los demonios y los espíritus.– 7. El conocimiento del espíritu y la inspiración de las Sagradas Escrituras.– 8. Cómo podemos conocer que las Escrituras son la Palabra de Dios.– 9, 10. Cómo tenemos el conocimiento para interpretar la Escritura.– 11. Qué es el amor y la confianza en Dios.– 12. Qué es honrar y adorar a Dios.

1. Hasta aquí hemos tratado del conocimiento de las cosas naturales y de las pasiones que surgen naturalmente de ellas. Ahora bien, teniendo en cuenta que damos nombres no sólo a las cosas naturales, sino también a las sobrenaturales; y que gracias a todos esos nombres debemos tener algún significado y concepción, pasamos a ocuparnos a continuación de los pensamientos e imaginaciones de la mente que tenemos cuando pronunciamos el sagrado nombre de DIOS, y de los nombres de aquellas virtudes que le atribuimos; asimismo, de qué imágenes vienen a nuestra mente al oír el nombre de espíritu, o el nombre de ángel bueno o malo.

2. En la medida en que Dios Todopoderoso es incomprensible, se desprende que no podemos tener concepción o imagen de la Divinidad, y que, por consiguiente, todos sus atributos significan nuestra inhabilidad o falta de poder para concebir cualquier cosa relativa a su naturaleza, y no cierta idea de la misma, excepto ésta: *Que existe un Dios.* Por los efectos reconocemos, naturalmente, que necesariamente existe un poder capaz de producirlos antes de que

sucedan, y que ese poder presupone la existencia de algo que posee tal poder; pero esta cosa existente, de no ser eterna, tiene que haber sido producida por algo anterior, y así sucesivamente hasta llegar a algo eterno; es decir, el primer poder de todos los poderes y la primera causa de todas las causas. Esto es lo que todos los hombres mientan con el nombre de Dios, el cual implica eternidad, incomprensibilidad y omnipotencia. Así todos los hombres pueden conocer naturalmente que existe Dios, aunque no sepan cómo es; al igual que un hombre ciego de nacimiento, aunque no pueda tener una idea de lo que es el fuego, sin embargo, puede saber que existe algo a lo que los hombres llaman fuego, porque les calienta[1].

3. De esta forma, atribuimos a Dios Todopoderoso las facultades de ver, oír, hablar, saber, amar, etc.; atributos que poseen los hombres, pero que no sabemos si pertenecen a la naturaleza de Dios. Este razonamiento parece lógico, pero ¿cómo no ha de poder ver el creador del ojo?; ¿o el del oído oír?; entonces nos preguntamos: ¿cómo podrá ver el creador del ojo sin el ojo?; ¿o quien hizo el oído oír sin oído?; ¿o quién hizo al cerebro comprender sin cerebro?; ¿o quién hizo el corazón amar sin corazón? Por tanto, esos atributos que damos a Dios significan nuestra incapacidad o nuestra veneración: nuestra incapacidad cuando decimos de Él que es incomprensible o infinito; nuestra reverencia cuando le damos los nombres que se emplean para aquellas cosas que más apreciamos y admiramos, como omnipotente, omnisciente, justo, misericordioso, etc. De modo que cuando Dios Omnipotente se da esos nombres a sí mismo en la Biblia, es sólo ἀνθρωποπαθῶς; es decir, descendiendo a nuestra manera de hablar: sin que nosotros seamos capaces de entenderle.

4. Entendemos por espíritu un cuerpo natural, pero de tal sutileza que no actúa sobre nuestros sentidos, sino que lle-

na el lugar que podría llenar la imagen de un cuerpo visible[2]. Nuestra concepción del espíritu consiste, por tanto, en una figura incolora en la cual incluimos la dimensión, y por ende, concebir un espíritu equivale a concebir algo que tiene dimensión. Pero los espíritus sobrenaturales comúnmente significan alguna sustancia sin dimensión, lo que constituye una contradicción. En consecuencia, cuando aplicamos a Dios el nombre de espíritu no lo hacemos como si se tratase de un nombre de algo que nosotros concebimos, sino de la misma forma que le atribuimos sentido y entendimiento; pero para significar nuestra veneración, que desea abstraer de él toda imperfección corporal.

5. En lo concerniente a otros espíritus, que algunos llaman incorpóreos y otros corpóreos, no es posible llegar a saber solamente con los medios naturales la existencia de tales seres. Nosotros los cristianos reconocemos que hay ángeles buenos y malos; que hay espíritus, y que el alma del hombre es un espíritu, y que esos espíritus son inmortales. Pero es imposible saberlo, es decir, tener una evidencia natural de los mismos. Pues toda evidencia es concepción, según hemos dicho en el capítulo VI, sección 3; y toda concepción es imaginación procedente de los sentidos (capítulo III, sección 1). Así, pues, suponemos que los espíritus son esas sustancias que no operan sobre los sentidos y no son, por tanto, concebibles. Pero aunque las Sagradas Escrituras admiten los espíritus, no dicen en ninguna parte que sean incorpóreos, es decir, sin dimensiones ni cantidad; creo que la palabra incorpóreo no aparece en absoluto en la Biblia, pero se dice del espíritu que existe en los hombres: a veces, que habita en ellos, a veces que viene a ellos, que desciende, que va y viene, y que los espíritus son ángeles, es decir, mensajeros. Todas esas palabras significan localización, y localización equivale a dimensión, y cualquier cosa que tiene dimensión constituye un cuerpo, pero nunca tan sutil. Por consiguiente, para mí las Escrituras favorecen más la opinión de los que mantienen que los ángeles y espíritus son corpóreos, que la contraria. Constituye una clara contradicción del discurso natural decir del alma del hombre que es *tota in toto* y *tota in qualibet parte corporis,* sin fundamentarlo en la razón ni en la revelación; pero proviniendo de la ignorancia de lo que sean esas cosas a las que llamamos espectros, imágenes que se aparecen en la oscuridad a los niños y a quienes tienen serios temores o a otras personas de imaginación poderosa, según ya dijimos en el capítulo III, sección 5, los llamaremos fantasmas. Si los tomamos como cosas realmente ajenas a nosotros, como cuerpos, y viéndolos aparecer y desaparecer de manera tan extraña como lo hacen en forma diferente a los cuerpos, ¿qué otra cosa podemos llamarlos sino cuerpos incorpóreos?; lo que no es un nombre, sino un absurdo del habla.

6. Es cierto que los paganos y todas las naciones del mundo han admitido que existen espíritus, que, en su mayoría, creen incorpóreos; por donde cabe pensar que el hombre mediante la razón natural, sin el conocimiento de la Escritura, puede llegar a conocer que *existen espíritus.* Pero el conocimiento erróneo por parte de los paganos puede provenir, como ya se ha dicho, de la ignorancia de las causas de la existencia de espíritus y fantasmas y de otras apariciones similares. De aquí puede proceder el número de dioses que tenían los griegos, su cantidad de demonios buenos y malos, y la atribución de un genio a cada hombre; todo lo cual no constituye el reconocimiento de esta verdad, sino una opinión falsa relativa a la fuerza de la imaginación.

7. Viendo que el conocimiento que tenemos de los espíritus no es conocimiento natural, sino fe, según la revelación sobrenatural hecha a los sagrados autores de la Biblia, des-

préndese que también el saber de inspiración que tenemos, el cual es la obra de los espíritus en nosotros, tiene que proceder de la Escritura. Los signos de inspiración son los milagros, cuando son grandes, y, evidentemente, están demasiado por encima del poder de los hombres para que sean fingidos; por ejemplo, la inspiración de Elías, que fue conocida por el milagroso fuego de su sacrificio. Pero los signos para distinguir si un espíritu es bueno o malo son los mismos por los que distinguimos si un hombre o un árbol son buenos o malos; es decir, por sus acciones y sus frutos; aunque puedan existir espíritus que a veces inspiren a los hombres como si fueran espíritus de la verdad. Pero la Sagrada Escritura nos ordena juzgar a los espíritus por su doctrina y no a la doctrina por los espíritus. Del mismo modo, nuestro Salvador nos ha prohibido regir nuestra fe por los milagros (Mateo 24, 24). Y San Pablo dice en la epístola a los Gálatas, 1.8: «Si un ángel venido de los cielos predicase otra cosa, etc., sea maldito». Por donde es evidente que no debemos juzgar si la doctrina es auténtica o no por los ángeles, sino si los ángeles son auténticos o no mediante la doctrina. Igualmente San Juan, capítulo 4, versículo 1, dice: «No confíes en todos los espíritus, pues falsos profetas son enviados al mundo»; versículo 2: «Así conocerás el espíritu que procede de Dios: pues todo espíritu que confiese que Jesucristo se ha encarnado viene de Dios»; versículo 3: «y todo espíritu que niegue que Jesucristo se ha encarnado, no procede de Dios, y es el espíritu del Anticristo»; versículo 15: «Cualquiera que confiese que Jesús es el Hijo de Dios, en él habita Dios y él en Dios». Por tanto, el conocimiento que tenemos de una inspiración buena y mala no procede ni de la visión de un ángel que nos la enseñe, ni de un milagro que lo confirme; sino de la conformidad de la doctrina, con este artículo y punto fundamental de la fe cristiana, que también dice San Pablo, en Cor. 3, 11, que constituye el único fundamento: que Jesucristo se ha encarnado.

8. Pero si la inspiración es discernible por este punto y este punto se admite y se cree por la autoridad de la Biblia, ¿cómo sabemos (pueden preguntarse algunos) que las Escrituras merecen tanta autoridad? ¿Que son nada menos que la voz viviente de Dios? Esto es, ¿cómo sabemos que las Escrituras son la palabra de Dios?[3] En primer lugar, es evidente: que si por conocimiento entendemos la ciencia infalible y natural, tal como se definió en el capítulo VI, sección 4, procedente de los sentidos, entonces no podemos decir que le conocemos, porque el conocimiento procede de las concepciones engendradas por el sentido. Pero si entendemos el conocimiento como sobrenatural, sólo podemos conocerlo por inspiración; y esa inspiración sólo podemos juzgarla a través de la doctrina. Despréndese de lo expuesto que no disponemos de un medio natural o sobrenatural para poder llamar a ese conocimiento propiamente ciencia y evidencia infalible. Por tanto, el conocimiento de que las Escrituras son la palabra de Dios es solamente fe. Todo lo que es evidente, bien por la razón natural, o bien mediante la revelación sobrenatural, no se llama fe; de otro modo, la fe, igual que la caridad, no deberían cesar cuando estemos en los cielos, lo que contradice la doctrina de la Escritura. Y nosotros no decimos que creemos, sino que conocemos las cosas que son evidentes.

9. Hemos visto que el reconocimiento de que la Biblia es la palabra de Dios no constituye evidencia, sino fe, y la fe (capítulo VI, sección 7) consiste en la confianza que tenemos en otros hombres: aparece claramente que los hombres en los que así confiamos son los hombres santos de la Iglesia de Dios, que se suceden unos a otros desde el tiempo de aquellos que vieron las maravillosas obras de Dios Todopoderoso en carne mortal; esto no implica que Dios no sea el autor y la causa eficiente de la fe, o que la fe nazca en el hombre sin el espíritu de Dios; pues, aunque todas esas

opiniones acertadas, que admitimos y creemos, procedan de oídas *[hearing,* «la tradición oral»], y las oídas de la enseñanza, son ambas naturales y, sin embargo, son la obra de Dios; pues todas las obras de la naturaleza son suyas y se atribuyen al Espíritu de Dios. Por ejemplo, en Éxodo 28, 3, se dice: «Tú hablarás a todos los hombres astutos, a quienes he llenado con el espíritu de la sabiduría, para que hagan las vestiduras de Aarón para su consagración, a fin de que me sirva en el oficio de sacerdote». Por tanto, la fe con que creemos es obra del Espíritu de Dios, en el sentido de que el Espíritu de Dios da a un hombre sabiduría y habilidad superior a otro, y mediante ello afecta también en otros puntos a nuestra vida ordinaria; de modo que un hombre cree aquello que otro con los mismos argumentos no cree, y un hombre reverencia la opinión y obedece los mandatos de sus superiores, y los otros no.

10. La confianza que ponemos en la Iglesia empieza al ver por la fe que las Escrituras son la palabra de Dios; no existe duda de que su interpretación de esas mismas Escrituras resulta más digna de confianza que la de cualquier hombre, bien proceda del razonamiento o bien provenga del espíritu, es decir, de su propia opinión, cuando se suscita alguna duda o controversia, si no se discute el punto fundamental de la encarnación de Jesucristo.

11. En lo que respecta a los sentimientos del hombre hacia Dios, no son siempre los mismos que los descritos en el capítulo relativo a las pasiones. Pues allí se dijo que amar es deleitarse con la imagen o concepción de la cosa amada; pero Dios es inconcebible; por tanto, amar a Dios, según la Biblia, consiste en obedecer sus mandamientos y amarse unos a otros. También es diferente la confianza en Dios de nuestra confianza en los hombres. Pues cuando un hombre confía en otro (capítulo IX, sección 9), da de lado su propio esfuerzo; pero si procedemos así con Dios Todopoderoso, le desobedecemos, y ¿cómo podemos confiar en Dios y desobedecerlo? Confiar en Dios Omnipotente es dejar a su buena voluntad todo lo que está por encima de nuestras fuerzas, y esto es lo mismo que reconocer un solo Dios; lo que equivale al primer mandamiento. Confiar en Cristo es simplemente reconocerle como Dios: éste es el artículo fundamental de nuestra fe cristiana. En consecuencia, confiar o, como dicen algunos, entregarnos a Cristo, depende de estar de acuerdo con el punto fundamental de la fe; a saber, que Jesucristo es el Hijo de Dios Vivo[4].

12. Honrar a Dios interiormente en el corazón es lo mismo que lo que entendemos ordinariamente por honrar a los hombres; pues se trata solamente de reconocer su poder; por tanto, los signos son los mismos que los signos de honor debidos a los superiores, ya citados en el capítulo VIII, sección 6: alabarle, magnificarle, bendecirle, rogarle, agradecerle, ofrecerle ofrendas y sacrificios, prestar atención a su palabra, dirigirnos a él en oración con consideración, estar en su presencia con gesto humilde y de forma recogida, y adornar su culto con magnificencia y gusto. Todos ésos son signos naturales de honrarle internamente. Por tanto, los signos contrarios, como descuidar la oración, hablarle de modo extemporáneo, estar en la Iglesia en forma descuidada, adornar peor el lugar de culto que nuestras propias casas, tomar su nombre en vano, son signos de desprecio de la Majestad Divina. Existen otros signos arbitrarios, como estar descubiertos (igual estamos en casa), quitarse los zapatos como Moisés ante el arbusto ardiente y otros de ese tipo que por su propia naturaleza son indiferentes, mientras evitemos la indecencia y la incongruencia, lo que se determinará de común acuerdo.

Capítulo XII

1. De la deliberación.– 2. De la voluntad.– 3. De las acciones voluntarias, involuntarias y mixtas.– 4. Las acciones procedentes de apetito repentino son voluntarias.– 5. Apetito y pasiones no voluntarias.– 6. La opinión sobre la recompensa y el castigo hace y gobierna la voluntad.– 7. Consentimiento, continencia, lucha, ayuda.– 8. Unión.– 9. Intención.

1. Ya hemos expuesto cómo los objetos externos constituyen la causa de las concepciones y que las concepciones de apetito y miedo son los primeros principios inconscientes de nuestras acciones; pues bien, la acción sigue inmediatamente al primer apetito, como cuando hacemos una cosa de repente; o bien a nuestro apetito primitivo sucede alguna idea del mal que puede derivarse de tales acciones, que es el miedo que nos impide actuar. A ese miedo puede suceder un nuevo apetito y a ese apetito, alternativamente, otro temor hasta que o bien la acción se realice o bien surja entretanto algún accidente que la haga imposible, cesando así esas alternativas de apetito y temor. Esta sucesión alternativa de apetito y temor durante todo el tiempo en que podemos hacerlo o no hacerlo se llama DELIBERACIÓN; nombre que se le ha dado a esa parte de la definición en la que se dice que dura tanto como depende de nuestro poder la acción acerca de la que deliberamos; pues entretanto tenemos libertad para hacerla o no, y deliberación significa proceder de acuerdo con nuestra propia libertad[1].

2. La deliberación requiere, por tanto, dos condiciones en la acción deliberada: una, que se trate de algo futuro; otra, que tengamos esperanza de hacerlo o posibilidad de no hacerlo. Pues el apetito y el miedo son expectativas del futuro, y no hay expectativa de bien sin esperanza, ni de mal sin posibilidad. Sobre lo que se produce necesariamente no existe deliberación. En la deliberación, tanto el apetito final como el temor final se llaman VOLUNTAD, el apetito final de querer hacer. El temor final no hará o evitará hacer. Por tanto, es lo mismo decir voluntad o última voluntad; pues aunque un hombre exprese su inclinación actual y su apetito con relación a la disposición de sus bienes de palabra o por escrito, sin embargo no se tendrá en cuenta su voluntad, porque aún tiene libertad para disponer de ellos de otra manera; pero cuando la muerte le quita esa libertad, entonces ello equivale a su testamento.

3. Acciones y omisiones VOLUNTARIAS son las que tienen su origen en la voluntad; las restantes son INVOLUNTARIAS o MIXTAS. Voluntarias son las que un hombre realiza de acuerdo con su apetito o su temor; involuntarias las que hace por exigencia de la naturaleza, como cuando es empujado o cae, y con ello beneficia o perjudica a otro; mixtas cuando participan ambos elementos, como cuando un hombre que es conducido a prisión es llevado contra su voluntad y, sin embargo, va voluntariamente a pie por miedo a ser arrastrado por el suelo; en resumen, al ir a prisión, el ir es voluntario, ir a prisión involuntario. El ejemplo de aquel que arrojó sus mercancías al mar desde el barco para salvar su persona es el de una acción completamente voluntaria: pues no hay nada involuntario ahí, salvo la dureza de la elección, que no es por propia voluntad, sino por la acción de los vientos; lo que él hace no es más en contra de su voluntad, que el huir del peligro es contra la voluntad de quien no ve otro medio para salvarse.

4. Voluntarias son también las acciones que proceden de una cólera repentina o de un apetito repentino, en hombres que pueden discernir entre el bien y el mal; por cuanto en ellas puede considerarse deliberación el momento precedente. Pues entonces también delibera en qué casos conviene golpear, abandonar o realizar cualquier otra acción procedente de la cólera o de cualquier otra pasión súbita.

5. El apetito, el miedo, la esperanza y el resto de las pasiones no se llaman voluntarias; pues no proceden de la voluntad, sino que la constituyen, y la voluntad no es voluntaria. En efecto, un hombre no puede decir ni quiero querer, ni quiero querer querer, y repetir así infinitamente la palabra *will* (voluntad, querer); lo cual es absurdo y carece de significado.

6. En tanto que la voluntad de hacer es apetito y la voluntad de omitir miedo, las causas del apetito y del miedo son también las causas de nuestra voluntad. Pero la exposición de los beneficios y de los daños, es decir, de la recompensa y del castigo, constituye la causa de nuestro apetito y de nuestros temores y, por ende, también la de nuestras voluntades, en la medida en que creamos que tales beneficios y recompensas, según han sido expuestos, nos alcanzan a nosotros. En consecuencia, nuestros deseos siguen a nuestras opiniones, igual que nuestras acciones siguen a nuestros deseos. En este sentido cabe decir verdaderamente y con propiedad que el mundo se gobierna por la opinión.

7. Cuando las voluntades de muchos concurren en alguien y en la misma acción o efecto, este concurso de voluntades se llama CONSENTIMIENTO; por lo cual no debemos entender una voluntad de muchos hombres, pues cada hombre tiene una voluntad distinta, sino muchas voluntades ordenadas a producir un efecto[2]. Cuando las voluntades de

dos hombres diversos producen acciones tales que se resisten recíprocamente entre sí, se dice CONTENCIÓN, y cuando chocan dos personas entre sí BATALLA; las acciones que proceden de un consentimiento mutuo se conocen por AYUDA.

8. Cuando están implicadas o incluidas muchas voluntades en la voluntad de uno o más que consienten (la forma en que se produce se explicará más adelante), entonces se llama UNIÓN a esa coincidencia de muchas voluntades en una o más[3].

9. Cuando se interrumpen las deliberaciones, lo cual puede acontecer por prestar atención a otros asuntos, o debido al sueño, entonces el último apetito de tal parte de la deliberación se llama INTENCIÓN o propósito.

Capítulo XIII

1, 2. De la enseñanza, persuasión, controversia, consentimiento.– 3. Diferencia entre enseñanza y persuasión.– 4. Controversias procedentes de la dogmática.– 5. Consejo.– 6. Promesa, amenaza, mandato, ley.– 7. Instigación y apaciguamiento de las pasiones.– 8. Las palabras solamente no son signos suficientes de la mente.– 9. En las contradicciones se prefiere la parte directamente significada a la parte deducida de ella por vía de consecuencia.– 10. El oyente es el intérprete del lenguaje de quien le habla.– 11. El silencio equivale a veces a una señal de asentimiento.

1. Habiendo hablado de los poderes y de los actos de la mente, tanto cognoscitivos como emotivos, considerados en cada hombre por sí mismo, sin relación con los otros, parece adecuado hablar en este capítulo de los efectos de los mismos poderes entre sí; efectos que son también signos mediante los cuales se conoce lo que otro concibe e intenta. Algunas de esas señales, como las acciones y los gestos, no pueden ser fingidas fácilmente, especialmente cuando son repentinas. De éstas se han mencionado algunas por vía de ejemplo en el capítulo IX, junto con las pasiones de las que dan testimonio; otras, como las palabras y discursos, pueden fingirse. Hablaremos ahora del empleo y efectos de esos signos.

2. El primer uso del lenguaje consiste en la expresión de nuestras ideas, esto es, inspirar a otros las mismas concepciones que nosotros tenemos; a esto se llama ENSEÑANZA; por tanto, si las concepciones de quien enseña acompañan continuamente a sus palabras, empezando por algo de experiencia, entonces se transmite una evidencia similar al oyente que las entiende, y así se le hace conocer algo: a lo

que se llama, pues, APRENDER. Cuando no existe tal evidencia, entonces a esa enseñanza se llama PERSUASIÓN y no produce más efecto en el oyente que el que ocasiona el orador, o sea, una simple opinión. Llámase CONTROVERSIA a los signos de dos opiniones contradictorias entre sí, es decir, afirmación y negación de la misma cosa; cuando ambas son afirmativas o negativas, se llama CONSENTIMIENTO o acuerdo de opiniones.

3. El signo infalible de que una enseñanza es exacta y sin error es el siguiente: que nadie haya jamás enseñado lo contrario; no unos pocos por pocos que sean, sino nadie. Pues a menudo la verdad pertenece a la minoría más que a la multitud; pero cuando sucede que en las opiniones y cuestiones consideradas y discutidas por muchos no discrepa ninguno de los que discute, entonces puede deducirse con justicia que saben lo que enseñan y en otro caso que no. Esto resulta más claro para quienes estudian los diversos temas en que se han empleado las plumas de los hombres, y los diversos modos en que han actuado, junto con la diversidad de éxito obtenido. Pues aquellos hombres que se han ocupado solamente de comparar magnitudes, números, tiempos y movimientos, y sus proporciones han sido, por ende, los autores de todas esas maravillas por las que nos distinguimos de gente tan salvaje como lo son ahora los habitantes de distintas partes de América, y que disfrutan los habitantes de aquellos países donde actualmente son más florecientes las ciencias y las artes. De esos estudios procede todo lo que nos llega para ornamento gracias a la navegación; todo el beneficio que representa para la sociedad humana la división, distinción y dibujo de la faz de la tierra, todo lo que tenemos gracias al cómputo del tiempo y la previsión del curso del cielo; todo eso que en caso de que nos quedásemos sin ello, ¿en qué nos diferenciaríamos de los indios más salvajes? No obstante, hasta hoy nadie

sabe que haya existido controversia sobre este tema; sin embargo, la ciencia se ha ido ampliando y enriqueciendo continuamente con conclusiones de la más difícil y profunda especulación. La razón de esto resulta obvia para cualquier persona que examine sus escritos; pues ellos proceden desde los principios más elementales e ínfimos, evidentes incluso para los menos dotados; avanzando lentamente y mediante el razonamiento más escrupuloso, a partir de la imposición de nombres, infieren la verdad de sus primeras proposiciones; y de dos de éstas deducen una tercera, y de dos de las tres una cuarta, y así sucesivamente, de acuerdo con los avances de la ciencia mencionados en el capítulo VI, sección 4. Por otra parte, los hombres que han escrito sobre las facultades, pasiones y maneras de los hombres, es decir, sobre filosofía moral, sobre la política, el gobierno y las leyes, de los que existen infinitos volúmenes, han estado hasta el presente evitando la duda y la controversia en las cuestiones que han tratado, de modo que han contribuido a aumentarlas; [según ellos] ningún hombre puede pretender saber más hoy en día que lo expuesto por Aristóteles hace dos mil años. Y, sin embargo, cada uno cree conocer en esta materia tanto como cualquier otro, dando por supuesto que no se necesita estudio, sino que obtiene los conocimientos gracias a su ingenio natural; aunque se dedique a las diversiones o sólo emplee su mente en la busca de riqueza o posición. La razón de esto no es otra que la de tomar por principios en sus escritos y discursos esas opiniones que ya les han sido transmitidas por el conocimiento vulgar, sean verdaderas o sean falsas, y que en la mayoría de los casos son falsas. Hay, por tanto, una gran diferencia entre enseñanza y persuasión; los signos de ésta son la controversia; los de la anterior, la falta de controversia[1].

4. Existen dos tipos de hombres a los que se llama comúnmente instruidos: unos son del tipo de los que proceden, evidentemente, desde principios elementales *(humble)*, según se ha descrito en la sección anterior, y a éstos se les conoce por *mathematici;* los otros son los que aceptan las máximas que les han sido enseñadas, o en razón de la autoridad de individuos, o bien por costumbre, y toman por raciocinio el discurso habitual de la lengua; a éstos se les llama *dogmatici.* Ahora bien, como hemos visto en la sección anterior, los llamados matemáticos están libres del delito de engendrar controversia, pues no pretenden enseñar lo que no ha sido demostrado; por tanto, la falta radica totalmente en los dogmáticos, es decir, en aquellos que con un conocimiento imperfecto ansían hacer pasar por doquier sus opiniones como verdaderas, sin contar con una demostración evidente, bien basada en la experiencia o bien en partes de la Biblia de interpretación incontrovertida.

5. La expresión de esas concepciones que producen en nosotros la expectativa de bien mientras deliberamos, o también las que producen la expectativa de mal, es lo que llamamos CONSEJO. De modo que en la deliberación interna de la mente referente a lo que vamos o no vamos a hacer, las consecuencias de la acción son nuestras consejeras mediante las sucesiones alternativas de la mente; por lo que en el consejo que un hombre recibe de otros, los consejos exponen alternativamente las consecuencias de la acción; ninguno de ellos delibera, sino que proporcionan a quien aconseja los argumentos para que delibere por sí mismo.

6. Otro uso del discurso consiste en la expresión de apetito, intención y voluntad; como el apetito de saber mediante interrogación; apetito de que nos haga otro una cosa, como la solicitud, la plegaria o la petición; expresiones de nuestro propósito o intención, como la PROMESA, que consiste en la afirmación o la negación de alguna acción a realizar en el

futuro. La AMENAZA consiste en prometer algún mal, y el MANDATO es la frase con que indicamos a otro nuestra apetencia o deseo de que haga algo o deje de hacerlo, por razones implicadas en la propia voluntad: por eso no es apropiado decir *sic volo, sic jubeo* sin añadir la cláusula *Stet pro ratione voluntas:* cuando el mandato posee razón suficiente para impulsarnos a la acción, entonces el mandato se llama LEY[2].

7. Otro servicio que presta el habla es la INSTIGACIÓN y el APACIGUAMIENTO, mediante los cuales aumentamos o disminuimos las pasiones de los otros; esto es lo mismo que la persuasión, no siendo real la diferencia. Pues el provocar la opinión y la pasión constituye el mismo acto; pero mientras en la persuasión pretendemos lograr la opinión mediante la pasión, en este caso el fin consiste en suscitar la pasión partiendo de la opinión. Así como para lograr una opinión por medio de la pasión cualquier premisa resulta lo suficientemente buena para inferir la conclusión deseada, así también para suscitar la pasión partiendo de la opinión no importa que la opinión sea verdadera o falsa, o que la narración sea histórica o fabulosa. Pues no lo verdadero, sino lo imaginado, da lugar a la pasión; así una tragedia impresiona tanto como un crimen cuando está bien representada[3].

8. Aunque sean las palabras los signos mediante los que conocemos las opiniones e intenciones de los otros, son sin embargo muy frecuentes los equívocos debido a la diversidad de contextura y a la compañía en la que vamos (dado que la presencia de quien habla, nuestra visión de las acciones y la conjetura de sus intenciones, puede ayudar a librarnos de errores): por esto resulta tan difícil descubrir las significaciones y opiniones de quienes nos han abandonado hace tiempo y no nos han dejado más testimonio que sus

libros, los cuales probablemente no pueden entenderse sin un conocimiento histórico suficiente para descubrir las circunstancias mencionadas, pero tampoco sin una gran prudencia para examinarlas.

9. Cuando sucede que un hombre nos expresa dos opiniones contradictorias, de las cuales una está clara y directamente expuesta, y la otra o bien se deduce de ésa por consecuencia, o bien ignora que son contradictorias, entonces (en el caso de que no esté presente para poder explicarse mejor) debemos tener en cuenta la primera de las opiniones; pues se desprende claramente que la primera es la válida, mientras la otra puede proceder de un error de deducción o de ignorancia de la contradicción. Lo mismo debe sostenerse también, por la misma razón, cuando se dan en un hombre dos expresiones contradictorias entre su intención y su voluntad.

10. En general, cuando se habla a otro se intenta hacerle comprender lo que se dice; pues, si se habla en una lengua que el oyente no entiende, o empleando una palabra en sentido distinto del que entiende el interlocutor, entonces se intenta también hacer que no lo entienda, lo cual constituye una contradicción. Debemos, por tanto, suponer siempre que quien no intenta engañar permite la interpretación privada de su discurso a aquel a quien va dirigida.

11. El silencio se interpreta por algunos como un signo de consentimiento, pues como requiere tan poco esfuerzo decir «no», debe presumirse que en el caso que no se diga se consiente.

Capítulo XIV

1, 2. Los hombres son iguales por naturaleza.– 3. La vanagloria impide que se consideren iguales a los demás.– 4. Tendencia a provocarse mutuamente mediante comparaciones.– 5. Tendencia a abusar unos de otros.– 6. Definición de derecho.– 7. El derecho al fin implica derecho a los medios.– 8. Cada hombre es por naturaleza su propio juez.– 9. La fuerza de cada uno y sus conocimientos son para su propio uso.– 10. Todo hombre tiene derecho por naturaleza a todas las cosas.– 11. Definición de guerra y paz.– 12. Los hombres están por naturaleza en estado de guerra.– 13. Cuando existe desigualdad manifiesta el derecho es la fuerza.– 14. La razón dicta la paz.

1. En los capítulos precedentes se ha expuesto todo lo referente a la naturaleza humana, que consiste en las capacidades naturales del cuerpo y de la mente, pudiendo resumirse todas ellas en estas cuatro: fuerza corporal, experiencia, razón y pasión.

2. En este capítulo resulta adecuado considerar en qué estado de seguridad nos ha situado nuestra propia naturaleza y lo que probablemente nos ha dejado sobrevivir y defendernos contra la violencia de los demás. En primer lugar, si consideramos las distintas diferencias que existen en fuerza o conocimiento entre hombres de edad madura, y la facilidad con que quien es más débil en fuerza o ingenio, o en ambos puede aniquilar el poder del más fuerte, dado que es necesaria poca fuerza para quitar la vida de un hombre, entonces llegaremos a la conclusión de que teniendo simplemente en cuenta la naturaleza, los hombres deben reconocer la igualdad existente entre ellos; el que no pretende más puede considerarse moderado.

3. Por otra parte, considerando las grandes diferencias existentes entre los hombres dada la diversidad de sus pasiones, puesto que algunos son vanidosos y pretenden una preferencia y superioridad entre sus semejantes, no sólo cuando tienen la misma capacidad, sino también cuando son inferiores, hemos de reconocer que forzosamente aquellos hombres que son moderados y no pretenden más que la igualdad natural, deberán oponerse a la fuerza de otros que intenten subyugarles. De esto procede la desconfianza general existente entre los hombres y su mutuo temor.

4. Por otra parte, dado que debido a sus sentimientos naturales los hombres son agresivos entre sí de diversas formas, al pensar cada uno bien de sí mismo, y al odiar el ver lo mismo en otros, necesitan provocarse con palabras y demás signos de desprecio y de odio, que son el resultado de las comparaciones; hasta que, finalmente, se ven obligados a establecer su superioridad mediante la potencia y fuerza corporal.

5. Además, considerando que los apetitos de muchos hombres les llevan a un mismo y único fin, que no puede a veces disfrutarse en común ni dividirse, despréndese que sólo lo disfrutará el más fuerte y que hay que luchar para probar quién es más fuerte. De esta forma, la mayoría de los hombres, a falta de garantías acerca de ventajas, por motivos de vanidad o rivalidad o apetito, quieren provocar al resto, que de otra forma se hubiera contentado con la igualdad.

6. Teniendo en cuenta que las exigencias de la naturaleza hacen a los hombres querer y desear *bonum sibi,* lo que es bueno para ellos, y evitar lo que resulta penoso, especialmente la muerte, ese terrible enemigo de la naturaleza, con la cual esperamos perder todo el poder y también los mayores dolores corporales al perderlo, no resulta, pues, con-

trario a la razón que un hombre trate de preservar de la muerte y del dolor su cuerpo y extremidades. Lo que no es contrario a la razón es llamado DERECHO o *jus;* o sea, la libertad no culpable de usar nuestro poder y habilidad naturales. Constituye, por tanto, un *derecho natural* que cada hombre pueda conservar con todas sus fuerzas su propia vida y sus miembros[1].

7. Dado que un hombre tiene derecho a perseguir un fin, pero ese fin no se puede lograr sin emplear los medios, esto es sin las cosas necesarias para el fin, resulta lógico pensar como razonable y adecuado que un individuo se sirva de todos los medios y realice cualquier acción necesaria para conservar su cuerpo.

8. Igualmente cada hombre tiene derecho natural a juzgar por sí mismo sobre la necesidad de los medios y la gravedad del peligro. Pues sería contrario a la razón que yo juzgara un peligro propio y que otro individuo no pudiera juzgar el suyo. Por la misma razón, si un hombre puede juzgar las cosas que me conciernen, yo también puedo juzgar lo que le concierne a él. En consecuencia, resulta razonable que yo juzgue si su proposición *(sentence)* me beneficia o no.

9. Lo mismo que el juicio del hombre puede ser empleado, por derecho natural, en su propio beneficio, asimismo se emplean correctamente la fuerza, los conocimientos y la habilidad de cada hombre cuando se usan para uno mismo; pues de otra forma ningún hombre tendría derecho a su propia conservación.

10. Todo hombre tiene derecho, por naturaleza, a todas las cosas; es decir, a hacer lo que oiga a quien escuche, a poseer, emplear y disfrutar todas las cosas que desee y pueda. Al

ver todas las cosas que desea tiene, pues, que considerarlas buenas para él según su propio juicio, puesto que las desea puede entonces tender a conservarlas una y otra vez, o bien puede juzgar del modo en que le hemos hecho juez al respecto (sección 8); despréndese de esto que puede hacer todas las cosas correctamente *(rightly).* Y por esta razón se puede decir justamente *(rightly)* que *Natura dedit omnia omnibus;* o sea, que la Naturaleza ha dado todas las cosas a todos hombres, entendiéndose que *ius* y *utile,* derecho y beneficio, son lo mismo. Pero el derecho de todos los hombres a todas las cosas no es, en efecto, mejor que si ningún hombre tuviese derecho a nada. Pues el derecho que tiene un hombre le resultará de poca utilidad y beneficio cuando otro tan fuerte o más fuerte que él tenga derecho a lo mismo[2].

11. Viendo, pues, que a la recíproca agresividad natural del hombre se añade el derecho de todos los hombres a todas las cosas, se da la situación de que un hombre ataque con derecho a otro y que éste tenga derecho a resistir; con lo cual los hombres viven en un perpetuo estado de desconfianza y estudiando cómo molestarse mutuamente; con lo cual el estado de los hombres en esta libertad natural es el estado de guerra. Pues la GUERRA es simplemente el momento en que se ha declarado suficientemente de palabra o de hecho la voluntad y la intención de emplear la fuerza; de modo que el momento en que no existe guerra se llama PAZ.

12. Este estado de hostilidad y de guerra es tal, que por su misma naturaleza se destruye al matarse los hombres entre sí (como sabemos, tanto por la experiencia de las naciones salvajes de nuestros días como por las historias de nuestros antepasados, de los antiguos habitantes de Alemania y de otros países ahora civilizados, donde encontramos que la

gente vivía poco y sin las comodidades y beneficios de la vida que facilitan y proporcionan la paz y la vida social); por ende, ese deseo de vivir en un estado tal como el estado de libertad y el derecho de todos respecto a todos, se contradice a sí mismo, puesto que cada hombre desea por imperativo natural su propio bien, al cual se opone este estado en el que hemos de suponer el respeto o contención entre hombres iguales por naturaleza y capaces de destruirse entre sí[3].

13. Si se considera este derecho de protegernos a nosotros mismos mediante nuestra prudencia y fuerza, resulta proceder del peligro, y ese peligro es la igualdad de fuerzas entre los hombres; razón de más para que un hombre evite esa igualdad antes de que sobrevenga el peligro y antes de que exista la necesidad de luchar. Por tanto, un hombre que tiene a otro en su poder para regirle y gobernarle, para hacerle bien o causarle mal, tiene derecho a tomar las precauciones que le plazcan aprovechándose de su poder actual, para garantizar su seguridad frente al otro en el porvenir. Por tanto, quien ha sometido ya a su adversario, o se ha apoderado de alguien que, bien por su corta edad, bien por debilidad, es incapaz de resistirle, puede adoptar, según el Derecho Natural, las más estrictas precauciones posibles a fin de que ese menor o una persona semejante, débil y sometida, esté regida y gobernada por él en el futuro. Viendo, pues, que siempre buscamos nuestra propia seguridad y conservación, si abandonamos voluntariamente la vigilancia y le consentimos que reúna fuerzas y se convierta en nuestro enemigo, actuamos de forma contradictoria con nuestras intenciones. De ello cabe colegir que el poder irresistible es justo *(right)* en el estado de naturaleza[4].

14. Pero partiendo del supuesto de la igualdad de fuerza y de otras facultades naturales de los hombres, y de que ningún hombre tiene potencia suficiente para estar seguro y mantenerse durante mucho tiempo, mientras permanece en el estado de hostilidad y guerra, la propia razón dicta por ende que, por su propio bien, cada hombre busque la paz en la medida en que tenga esperanza de conseguirla; y que se fortalezca con todas las ayudas que pueda conseguir, en orden a su propia defensa, contra aquellos con los que no cabe conseguir tal paz; y que realice todas las cosas necesariamente conducentes a dichos fines.

Capítulo XV

1. La ley de la naturaleza radica en la razón, no en el consentimiento de los hombres.– 2. Constituye un precepto natural que cada hombre renuncie al derecho que tiene a todas las cosas.– 3. En qué consiste dejar y transferir el derecho propio.– 4. La voluntad de transferir y la de aceptar son ambas necesarias para transmitir el derecho.– 5. El derecho no se transfiere solamente por palabras de futuro.– 6. Las palabras de futuro, junto con otros signos de la voluntad, pueden transferir el derecho.– 7. Definición de donación libre.– 8. El contrato y sus clases.– 9. Definición de convenio.– 10. El contrato de mutua confianza no es válido en el estado de hostilidad.– 11. Sólo existen convenios de hombres con hombres.– 12. Cómo puede resolverse el convenio.– 13. El convenio conseguido mediante el temor es válido según la ley natural.– 14. El convenio contrario a otro anterior es nulo.– 15. Definición de juramento.– 16. El juramento debe prestarlo cada hombre según su propia religión.– 17. El juramento no añade nada a la obligación.– 18. Los convenios obligan solamente a intentar cumplirlos.

1. Todavía no se ha llegado a un acuerdo sobre a qué se llama ley natural entre los autores que han tratado el tema. La mayoría de tales escritores creo que se limitan simplemente a afirmar que es contrario a la ley natural lo que va contra el consenso de todas las naciones, o de las naciones más cultas y civilizadas *(civil)*. Pero no se ha llegado a un acuerdo acerca de cuáles sean las naciones más cultas *(wisest)*. Otros afirman que es contrario a la ley natural lo que va en contra del consenso de toda la humanidad; definición que no cabe aceptar, porque entonces ningún hombre podría infringir la ley natural, pues la naturaleza de cada hombre está incluida dentro de la naturaleza de la humanidad. Y dado que todos los hombres arrastrados por la violencia de sus pasiones o de sus malos hábitos hacen cosas que comúnmente se consideran contrarias a la ley natural, no es el ceder a las pasiones, o a algunos errores adqui-

ridos por costumbre, lo que constituye el Derecho Natural. La razón no es menos natural en el hombre que la pasión, y es la misma para todos los hombres, porque todos los hombres están de acuerdo en su voluntad de regirse y gobernarse de suerte que alcancen sus deseos, es decir, su propio bien, lo cual es obra de la razón. Por tanto, no puede haber más ley natural que la razón, ni otros preceptos de DERECHO NATURAL que los que nos conducen por los caminos de la paz, cuando puede conseguirse, y de la defensa cuando no puede lograrse[1].

2. Es, por tanto, un precepto de derecho natural que *cada hombre renuncie al derecho que tiene, según la naturaleza, a todas las cosas.* Pues cuando varios hombres tienen derecho a todas las cosas y además a las de otras personas, si se sirven de él se produce una invasión por parte de unos y resistencia por la de otros, lo que equivale a la guerra, y esto es contrario a la ley natural, que, resumiendo, consiste en hacer la paz[2].

3. Cuando un hombre renuncia y se despoja de su derecho, puede simplemente abandonarlo o puede transferirlo a otra persona. ABANDONARLO equivale a declarar mediante signos [externos] suficientes que no desea ejercitar por más tiempo una acción que tenía derecho a ejercer anteriormente. TRANSFERIR el derecho a otro equivale a declarar a éste mediante signos suficientes, que acepta, que su voluntad es no resistir o impedir [su acción], de acuerdo con el derecho que tenía al respecto antes de transferirlo. Pues si se tiene en cuenta que, según la naturaleza, cada hombre tiene derecho a todas las cosas, resulta imposible que un hombre transmita a otro un derecho que no haya poseído antes. Por tanto, todo lo que hace un hombre al transferir un derecho equivale simplemente a una declaración de la voluntad de soportar que se beneficie de él,

sin molestias, aquel a quien ha transferido el derecho. Por ejemplo, cuando un hombre da a otro su tierra o sus bienes, se despoja del derecho de entrar y de hacer uso de la tierra o de los bienes entregados, o bien, en todo caso, de impedirle servirse de lo que le da.

4. Para transferir un derecho son necesarias, por consiguiente, dos cosas: una por parte del que la transfiere: que haya prueba suficiente de su voluntad de hacerlo; y otra por parte de a quien la transmite: que haya suficiente prueba de su aceptación. Si falta uno de esos dos requisitos, el derecho permanece como estaba; de modo que no cabe suponer que quien transfiere derecho a otro que no lo acepta ha renunciado simplemente a su derecho por lo que lo transmite a cualquiera que lo acepte; pues la causa de transferirlo a uno en lugar de a otro sólo existe para él, pero no para los demás.

5. Cuando no existen otros indicios *(signs)* que palabras, de que un hombre ha renunciado o transferido su derecho, entiéndese que las palabras pueden referirse al momento presente, o al pasado, y no sólo al porvenir. Pues quien se refiere al tiempo futuro, como por ejemplo yo te lo daré mañana, declara evidentemente que aún no lo ha entregado. Por tanto, el derecho lo sigue ostentando hoy, y así continuará hasta que realmente lo entregue. Pero quien dice: te lo doy en este momento, o he dado a otro una cosa para que la posea y disfrute mañana, o en cualquier otro momento futuro, no ha transmitido realmente dicho derecho; pues si no él lo tendría al mismo tiempo en que el otro debe disfrutarlo.

6. Pero dado que las palabras no constituyen por sí solas una declaración suficiente de la mente, según se ha indicado en el capítulo XIII, sección 8, las palabras dichas *de futuro* pueden ser tomadas muy frecuentemente como *de praesenti,* cuando la voluntad de quien habla puede colegirse por otros signos. Pues cuando parece que la palabra del que da es entendida en este sentido por aquel a quien lo cede, como si realmente hubiese transmitido su derecho, entonces necesita que se entienda que quiere todo lo necesario a tal efecto.

7. Cuando un hombre transfiere a otro un derecho que le pertenece, sin tener en cuenta un beneficio recíproco pasado, presente o futuro, se llama DONACIÓN LIBRE. En una donación libre no pueden obligar más que las palabras *de praesenti* o *de praeterito:* pues al ser sólo *de futuro* no transmiten nada, ni pueden entenderse como dimanantes de la voluntad del donante; ya que al tratarse de una donación libre no comportan más obligación que la que confieren las palabras. Esto es así porque quien promete dar sin tener en cuenta más que su propio afecto, hasta tanto no haya entregado, mientras siga deliberando puede aumentar o disminuir las razones de su afecto; de modo que quien delibera no ha decidido aún, pues la decisión constituye el último acto de la deliberación. Por tanto, el que promete no es un donante, sino *doson,* nombre que se dio a Antíoco, el cual prometía a menudo, pero rara vez daba.

8. Cuando un hombre transmite su derecho en atención a beneficios recíprocos, no se trata de una donación libre, sino mutua, llamándose entonces CONTRATO. En todos los contratos, o bien ambas partes los perfeccionan en el momento y adquieren recíprocamente la certeza y la seguridad de disfrutar de lo pactado, como cuando los hombres compran, venden o permutan; o bien una parte lo cumple en el momento y la otra lo promete, como cuando uno vende bajo promesa; o bien ninguna de las partes lo ejecuta en el momento, sino que confían entre sí. Es imposible que

exista ningún tipo de contrato aparte de estos tres. Pues, o bien ambas partes contratantes confían mutuamente o no lo hace ninguna, o bien una confía y la otra no.

9. En todos los contratos en que existe confianza la promesa de quien es objeto de confianza se llama CONVENIO *(covenant)*. De este modo, aunque se trate de una promesa y para el futuro, sin embargo se transmite el derecho cuando llega el momento, lo mismo que si se tratara de una donación efectiva *(actual)*. Pues es una señal evidente de que quien cumplió su parte del contrato entendía que la voluntad del otro en quien confiaba consistía también en cumplirla. Por tanto, las promesas con la consideración de beneficio recíproco son convenios y signos de voluntad, o sea, la última parte de la deliberación, en la cual desaparece la libertad de ejecución o no ejecución; en consecuencia, son obligatorias, pues cuando cesa la libertad empieza la obligación.

10. No obstante, en los contratos que se basan en la mutua confianza, que ninguna de las partes tiene que cumplirlos de momento, cuando se celebra el contrato entre personas que no pueden exigírselo, el que lo cumple primero puede verse traicionado por la codicia o cualquier otra pasión de la persona con quien contrató, teniendo en cuenta la predisposición de los hombres a aprovecharse de cualquier cosa para su beneficio. En este caso tales convenios no surten efecto, pues no hay razón para cumplirlos si la otra parte no va a ejecutarlos después. Mas que pueda suceder esto o no, debe juzgarlo por sí mismo el que duda (como se ha dicho en el capítulo XIV, sección 8), mientras permanezcan en la libertad y en el estado de naturaleza. Pero cuando existe un poder coercitivo sobre las partes, que les impide servirse en este punto de sus opiniones privadas, entonces tales convenios son efectivos, considerando que quien lo

cumple primero no tiene razones para dudar de que lo haga el otro, pues si no lo hace puede ser obligado.

11. Pero dado que en todos los convenios, contratos y donaciones es necesaria la aceptación de aquel a quien se transmite el derecho, pertenece a la esencia de estos convenios que sea imposible hacer un convenio o donación a cualquiera que por naturaleza o defecto sea incapaz o, en caso de serlo, no pueda realmente declarar su voluntad de aceptar. En primer lugar, es imposible, pues, para cualquier hombre establecer un convenio con Dios Todopoderoso, salvo en el caso de que alguien quiera declarar que recibirá y aceptará dicho convenio en su nombre[3]. También es imposible hacer un convenio con aquellas criaturas vivas acerca de cuya voluntad carecemos de signos suficientes por faltar un lenguaje común.

12. Un convenio de llevar a cabo cierta acción en un tiempo y lugar determinado se resuelve, pues, por el pactante *(covenanter)*, cuando llega el momento, bien por el cumplimiento o bien por la violación. Pues es nulo un convenio tan pronto como resulta imposible. Pero un convenio de no hacer, sin tiempo limitado, lo que equivale a decir un convenio de no hacerlo nunca, sólo se resuelve cuando el pactante lo viola o muere. Generalmente todos los convenios pueden resolverse por la parte a quien beneficia, en razón de cuyo derecho está obligado el que hace el convenio. Por tanto, este derecho de liberar al pactante equivale a una renuncia al convenio. Por la misma razón, todas las obligaciones vienen determinadas universalmente por la voluntad de quien obliga.

13. Constituye una cuestión frecuentemente debatida la de determinar si obligan tales convenios en la medida en que se imponen *(extorted)* a los hombres mediante el temor. Por

ejemplo: en el caso de que por miedo a la muerte un hombre haya prometido dar a un ladrón cien libras al día siguiente, si después no lo encuentra, ese convenio ¿es obligatorio o no? Y aunque en algunos casos pueda ser nulo tal convenio, sin embargo no lo es porque haya sido arrancado por miedo. No existe razón para que lo que hagamos por miedo obligue menos que lo hecho por codicia. Pues tanto uno como otra hacen voluntaria la acción[4]. De modo que si no tuviera validez ningún convenio, por provenir del miedo a morir, no podrían existir condiciones de paz entre los enemigos, ni tendrían fuerza de obligar las leyes, las cuales se respetan debido a ese temor. Pues, ¿quién perdería la libertad que le ha dado la naturaleza para gobernarse según su propia voluntad y poder sin el temor a la muerte en caso de conservar aquélla? ¿En qué prisionero de guerra podrá confiarse que, en vez de matarle busque su rescate, si no se sintiera atado con la garantía de su vida a cumplir su promesa? Pero después de implantarse la policía y las leyes pueden alterarse las circunstancias; pues si está prohibida por la ley la ejecución de un convenio tal, entonces quien promete algo a un ladrón no sólo puede, sino que tiene que rehusar cumplirlo. Pero si la ley no prohíbe el cumplimiento, sino que lo deja a la voluntad del que promete, en este caso el cumplimiento sigue siendo legal; por tanto, el convenio sobre cosas legales es obligatorio incluso respecto a un ladrón.

14. Quien da, promete o pacta *(covenanteth)* con uno y después da, promete o pacta lo mismo con otro, convierte en nulo el último acto. Puesto que es imposible que un hombre transmita el derecho que no tiene; ya que ha transmitido previamente, no posee tal derecho.

15. Un JURAMENTO es una cláusula añadida a una promesa, mediante la cual quien promete renuncia a la misericordia divina en caso de que no cumpla todo lo que sea le-

gal y esté en su mano hacerlo. Esto se manifiesta mediante las palabras que constituyen la esencia del juramento como *Dios me ayude*. Lo mismo sucedía entre los paganos, y la fórmula empleada por los romanos era la siguiente: «Tú, Júpiter, mata a quien lo quebrante, como yo mato a esta bestia». La intención, por tanto, de un juramento es atraer la venganza sobre los que incumplen los convenios. No tiene sentido jurar por los hombres, pues nunca son tan poderosos que, quiéranlo o no, no pueda burlarse su castigo por diversas circunstancias; pero esto no sucede respecto al castigo divino.

En algunos países es costumbre, empero, jurar por la vida de sus príncipes; mas esos príncipes constituyen la mejor prueba, por cuanto ambicionan honras divinas, de que creen que no se puede jurar más que invocando a la divinidad.

16. Viendo que los hombres no pueden temer a un poder en el que no creen, un juramento no tiene sentido si no existe el temor a aquel a quien se invoca. Es necesario que el que jura lo haga de forma admitida por su religión, y no en la forma de quien le obliga a hacer el juramento. Pues, aunque todos los hombres saben por razón natural que existe un poder Omnipotente, sin embargo no creen jurar por él bajo ninguna otra forma o nombre más que cuando lo hacen de acuerdo con lo que su propia religión (que ellos consideran verdadera) les enseña[5].

17. Por definición, el juramento no parece añadir una obligación mayor de cumplir el convenio jurado que la que comporta el mismo convenio, pero expone al hombre a un mayor peligro y a un mayor castigo.

18. Los convenios y los juramentos son *de voluntariis*, es decir, *de possibilibus*. Pues el pactante no puede interpretar

que el gran pacto ha prometido imposibles; puesto que no implican deliberación, en consecuencia (como hemos visto en el capítulo XIII, sección 10, al hacer intérpretes a las partes), se considera que ningún convenio obliga más allá de intentar cumplirlo de la mejor manera posible, sea en la ejecución de la cosa prometida, sea en algo equivalente.

Capítulo XVI

1. Los hombres deben respetar sus pactos.– 2. Definición de agravio.– 3. Sólo sufre agravio aquel a quien se promete.– 4. Significado de los nombres justo e injusto.– 5. La justicia se divide impropiamente en conmutativa y distributiva.– 6. Es de ley natural que aquel en quien se confía no emplee esa confianza en perjuicio de quien ha confiado en él.– 7. Definición de ingratitud.– 8. Es una ley natural intentar adaptarse unos a otros.– 9. Y que el hombre perdone, con garantías para el futuro.– 10. Y que la venganza sólo tenga en cuenta el futuro.– 11. Que la censura y el desprecio declarados son contrarios a la ley natural.– 12. Que el comercio es indiferente según la ley natural.– 13. Que por ley natural deben ser respetados los emisarios dedicados a procurar o mantener la paz.

1. Constituye un lugar común que la naturaleza no hace nada en vano. Y siendo muy cierto que la verdad de una conclusión se basa simplemente en la verdad de sus premisas, la fuerza de un mandato o ley natural no es más que la fuerza de las razones en las que se fundamenta. Por tanto, la ley natural citada en el capítulo anterior, sección 2, es decir, *que todo hombre debe desprenderse del derecho,* etc., resultaría completamente inútil e ineficaz si no existiera también otra ley de la misma Naturaleza: la de *que todo hombre está obligado a respetar y cumplir los convenios que ha realizado.* Pues, ¿qué beneficio supondría para un hombre al que se le prometiera o entregase algo, que quien se lo ha dado o prometido no lo cumpla, o retenga todavía el derecho de recuperar lo entregado?

2. La ruptura o violación de un convenio es lo que los hombres llaman AGRAVIO *(injury);* éste consiste en cierta acción u omisión que por ende se llama INJUSTA *(unjust).* Pues se trata de una acción u omisión sin *ius,* o derecho

sobre lo que había sido transferido o cedido anteriormente. Existe una gran similitud entre lo que llamamos agravio o injusticia en las acciones y conversaciones de los hombres de mundo con lo llamado *absurdo* en las discusiones y disputas de los escolásticos. Pues, así como se dice de quien es llevado a contradecir una afirmación que había mantenido antes, que ha sido reducido a un absurdo, así también del que, arrastrado por la pasión, hace u omite lo que antes se había comprometido a no hacer o a no omitir, se dice que comete una injusticia. En todo incumplimiento de un convenio existe una contradicción en sentido estricto, pues el que pacta quiere hacer u omitir en el futuro, y el que hace una acción quiere hacerla en ese presente, que es parte del tiempo futuro incluido en el convenio; y, por tanto, quien viola un convenio quiere hacer y no hacer la misma cosa al mismo tiempo; lo cual constituye una flagrante contradicción. De este modo el agravio constituye un absurdo de la conversación, igual que el absurdo equivale a una especie de injusticia en la discusión.

3. En la violación de un convenio (con independencia de quien sufra el daño) el agravio se hace sólo a aquel con quien se pactó. Por ejemplo, un hombre conviene en obedecer a su amo y el amo le obliga a dar dinero a un tercero, a quien se lo ha prometido, pero no lo hace; aunque en este caso el daño se hace a un tercero, sin embargo el agravio sólo se hace al amo. Pues no cabe violar un convenio con quien no se ha hecho y, por tanto, no existe agravio, pues el agravio consiste por definición en la violación de un convenio.

4. Los nombres de justo, injusto, justicia, injusticia, son equívocos y poseen diversos significados. Pues justicia e injusticia, cuando se atribuyen a acciones, significan lo mismo que agravio y no agravio; de manera que llamamos justa o injusta a la acción, pero no al hombre, al cual se llama culpable o no culpable. Pero cuando la justicia e injusticia se atribuyen a los hombres, significan disposición, afecto e inclinación natural; es decir, pasiones de la mente capaces de producir acciones justas e injustas. Así, cuando se dice de un hombre que es justo o injusto, no es la acción, sino la pasión y la aptitud para hacer tal acción lo que se tiene en cuenta. Por tanto, un hombre justo puede cometer un acto injusto; y un hombre injusto puede hacer justamente, no sólo una acción justa, sino la mayoría de sus acciones. Entonces existe un *oderunt peccare* en lo injusto tanto como en lo justo, pero debido a causas diferentes; pues el hombre injusto que se abstiene de cometer agravios por miedo al castigo declara abiertamente que la justicia de sus acciones depende de la constitución civil, de la cual proceden los castigos; lo cual sería injusto de otro modo en el estado de naturaleza, de acuerdo con el origen del que dimanan. Por tanto, debe tenerse en cuenta la distinción entre justicia e injusticia, pues cuando la injusticia se toma por delito, la acción es injusta, pero no lo es, empero, el hombre; y cuando la justicia se toma por culpabilidad, las acciones son justas, mas no siempre lo es el hombre. Igualmente cuando se consideran como hábitos de la mente la justicia y la injusticia, el hombre puede ser justo o injusto y, sin embargo, no lo son todas sus acciones.

5. Respecto a la justicia de las acciones, divídese la misma usualmente en dos clases; los hombres llaman a una conmutativa y a la otra distributiva, y se dice que consisten, una en la proporción aritmética y la otra en la geométrica; la justicia conmutativa consiste, según ellos, en el intercambio –como comprar, vender y permutar–; la distributiva en darle a cada hombre de acuerdo con sus méritos. Esta distinción no es correcta si se tiene en cuenta que el agravio, que es la injusticia de la acción, no consiste en la desigual-

dad de las cosas intercambiadas o distribuidas, sino en la desigualdad que los hombres (en contra de la naturaleza y la razón) adoptan entre ellos por encima de sus semejantes; de lo cual ya hemos tratado anteriormente. En cuanto a la justicia conmutativa, que consiste en comprar y vender, aunque la cosa comprada no sea igual al precio dado por ella, sin embargo, dado que son tanto el comprador como el vendedor los que juzgan sobre el valor, mientras ellos estén satisfechos no existe agravio por ningún lado, pues las partes no han confiado *(trusted)* o pactado *(covenanted)* entre sí. La justicia distributiva consiste en la distribución de nuestros propios beneficios; viendo que una cosa se dice que es, pues, nuestra, cuando podemos disponer de ella a nuestro antojo, no existe agravio respecto a ningún hombre, aunque nuestra liberalidad se extienda más adelante hacia otro determinado; a menos que estemos obligados por un convenio, consistiendo entonces la injusticia en la violación de ese convenio, pero no en el hecho de la distribución desigual.

6. Sucede muchas veces que un hombre favorece o contribuye al poder de otro sin que medie convenio alguno, sino sólo la confianza y esperanza *(trust)* de obtener la gracia y el favor de ese otro, en cuanto puede proporcionarle un beneficio mayor o equivalente, o ayuda para sí mismo. Pues, por necesidad natural, todo hombre intenta en todas sus acciones voluntarias conseguir algún bien para sí. En este caso constituye una ley natural, *que ningún hombre sufra un perjuicio por parte de aquella persona en cuya caridad o buena disposición hacia él ha depositado su confianza.* Pues, si no fuera así, los hombres no se atreverían a encomendarse mutuamente su defensa ni, bajo ninguna circunstancia, confiarían en la misericordia de otro, sino que más bien esperarían los peores y más crueles actos de hostilidad; y en este estado de desconfianza general, los hombres no sólo se

verían obligados a la guerra, sino que estarían tan asustados de exponerse a los peligros de los demás que resultaría inviable cualquier intento de paz. Pero esto sólo debe entenderse así cuando el proporcionar beneficios se hace (según se ha dicho) en razón de la confianza, y no en plan de ostentación o triunfo; pues cuando se hace por confianza, el fin que se persigue, es decir servir bien, constituye la recompensa; por lo que cuando se hace por ostentación tienen en sí mismos la recompensa.

7. Al ver que en este caso no existe convenio, la violación de esta ley natural no se llama agravio, sino que tiene otro nombre: el de INGRATITUD.

8. Es también una ley natural que *todos los hombres intenten y procuren acomodarse entre sí, en la medida en que puedan hacerlo sin poner en peligro sus personas, o perder sus medios de vida para mantenerse y defenderse a sí mismos.* Al ver que las causas de la guerra y la desolación proceden de esas pasiones, por las cuales intentamos situarnos y dejar detrás a los demás tan lejos como nos sea posible, síguese que debe ser la causa de la paz esa pasión por la que nos esforzamos mutuamente por acomodarnos entre nosotros. Y esta pasión es la caridad definida en el capítulo IX, sección 17.

9. En este precepto natural se incluye y comprende otro: *que un hombre olvide* y *perdone a quien le ha hecho daño, suponiendo su arrepentimiento y caución para el futuro.* Por PERDÓN se entiende la tregua otorgada a aquel que (habiendo provocado la guerra) la solicita. No se trata por tanto de caridad, sino de temor, cuando un hombre ofrece la paz a otro que no se arrepiente, ni da garantías de mantenerla en el futuro. Pues, quien no se arrepiente, sigue guardando la condición de enemigo, rehúsa también dar garan-

tías y, en consecuencia, se presume que lo que busca son ventajas y no la paz. Por tanto, el perdonar ni viene ordenado por esta ley natural, ni es caridad, sino que a veces puede tratarse de prudencia. De otra forma, no perdonar contando con el arrepentimiento y las garantías, por considerar que los hombres no pueden abstenerse de provocarse entre sí, equivale a no dar nunca paz, lo que está en contra de la definición de la ley natural.

10. Considerando que la ley natural ordena perdonar cuando existen arrepentimiento y garantías para el futuro, se sigue que la misma ley ordena que *no se tome venganza sólo en razón de una ofensa pasada, sino en razón de un beneficio futuro;* es decir, que toda venganza debe tender a la enmienda, bien de la persona ofensora, o bien de otros, mediante la ejemplaridad de su castigo; con lo cual resulta suficientemente claro que la ley natural ordena el perdón cuando existe garantía para el futuro. Lo mismo resulta también evidente por lo siguiente: que la venganza, emprendida tomando en cuenta una ofensa pasada, no es nada más que triunfo y gloria presentes y no está dirigida a ningún fin; pues fin implica cierto bien futuro, y lo que no va dirigido a un fin es, por tanto, estéril *(improfitable);* y, en consecuencia, el triunfo de la venganza constituye vanagloria; y cualquier cosa vana va contra la razón; así pues, dañar a alguien sin razón es contrario a eso que se da por supuesto que es beneficioso para todo hombre, es decir, la paz; y lo que va contra la paz es contrario a la ley natural.

11. Dado que todos los signos de odio y desprecio que mostramos a otros provocan en el más alto grado la disputa y la lucha (hasta el punto que la vida misma, con la condición de soportar el desprecio, no se considera que merezca la pena vivirla, y mucho menos la paz), debe necesariamente deducirse como ley natural *que ningún hombre reproche,*

envilezca, insulte o declare de cualquier otra forma su odio, desprecio o falta de estimación por otro. Pero esta ley se practica muy poco. Pues, ¿qué resulta más frecuente que los reproches de quienes son ricos respecto a quienes no lo son?, ¿o los de aquellos que ocupan un puesto en la judicatura, respecto a los acusados en el tribunal?; aunque agraviarlos de tal forma no constituya parte del castigo para su crimen, ni sea parte de su oficio, ha prevalecido el uso de que lo que era legal para el señor respecto al siervo que mantenía, se practique también como legal por parte de los más poderosos respecto a los que lo son menos, aunque no contribuyan en nada a su mantenimiento.

12. Es también una ley natural *que los hombres permitan indiferentemente el tráfico y comercio mutuo sin distinciones.* Pues quien permite a uno lo que niega a otro declara su odio hacia éste, a quien se lo ha negado, y declarar odio equivale a guerra. Por esta razón *(title)* tuvo lugar la gran guerra entre los atenienses y los peloponesios; pues si los atenienses hubieran consentido en soportar que sus vecinos los megarenses traficaran en sus puertos y mercados, no hubiera comenzado la guerra.

13. Constituye asimismo una ley de la naturaleza *que todos los mensajeros de paz, que se dedican como tales a procurar y mantener la amistad entre los hombres, puedan ir y venir con seguridad,* pues al ver que la paz es la ley general de la naturaleza, los medios para lograrla, como son tales hombres, deben incluirse en la misma ley.

Capítulo XVII

1. Es una ley natural que todo hombre reconozca a otro como su igual.– 2. Otra, que los hombres permitan la aequalia aequalibus.– *3. Otra, que las cosas que no pueden dividirse se utilicen en común.– 4. Otra, que sobre las cosas indivisibles e intransferibles se decida a la suerte.– 5. Suerte natural, primogenitura y primera posesión.– 6. Los hombres deben someterse al arbitraje.– 7. Del árbitro.– 8. Que ningún hombre imponga su consejo a otro contra su voluntad.– 9. Cómo conocer en seguida en qué consiste la ley natural.– 10. Que la ley natural tiene lugar cuando existe la seguridad de que la observan también los demás.– 11. El Derecho Natural no puede desaparecer por costumbre, ni la ley natural puede ser derogada por cualquier acto.– 12. Por qué los dictados de la naturaleza son llamados leyes.– 13. Cualquier cosa contraria a la consciencia de un hombre que es su propio juez, contraría a la ley natural.– 14. Acerca de* malum poenae, malum culpae; *virtud y vicio.– 15. La aptitud para la sociedad cumple la ley natural.*

1. La cuestión de qué hombre es mejor sólo puede determinarse en un estado de gobierno y policía, aunque algunos piensen equivocadamente que se trata de una cuestión de Derecho Natural; y no son sólo los hombres ignorantes los que creen que la sangre de un hombre es naturalmente mejor que la de otro, sino incluso aquel cuyas opiniones gozan hoy día de mayor autoridad que las de cualquier otro escritor (Aristóteles). Pues él establecía tantas diferencias entre los hombres, que no dudó en afirmar, como base de su política, que algunos hombres son por naturaleza aptos para el gobierno y que otros, también naturalmente, deben servir. Fundamentación que no sólo ha debilitado toda su concepción *(frame)* política, sino que ha alentado las pretensiones y opiniones *(colour)* de los hombres en orden a estorbar e impedir la mutua convivencia. Pues aunque exista tal diferencia natural, que el amo y el siervo no lo fueran

por el consentimiento humano, sino por sus cualidades inherentes, sin embargo la cuestión de quién sea superior en virtud al resto de los hombres, y quién es tan estúpido que no sea capaz de regirse a sí mismo, es algo sobre lo que los hombres no se pondrían de acuerdo, pues cada uno se cree a sí mismo naturalmente tan capacitado para gobernar a los otros como los demás para gobernarle a él[1]. Además, cuando chocan las inteligencias más refinadas y las más bastas (como ha sucedido frecuentemente en tiempos de sedición y guerra civil), en la mayoría de los casos son los últimos los que consiguen la victoria. Por tanto, en la medida en que los hombres se arroguen más prerrogativas *(honour)* que las que conceden a los otros, resulta muy difícil imaginarse cómo pueden vivir en paz: en consecuencia, hemos de suponer que, en aras de la paz, la naturaleza ha establecido la ley de *que cada hombre reconozca al otro como su igual.* Quebrantar esta ley es lo que llamamos ORGULLO.

2. Así como fue necesario que ningún hombre retuviera su derecho a todas las cosas, del mismo modo lo fue que conservaran su derecho a algunas cosas: por ejemplo, respecto al propio cuerpo es intransferible el derecho a defenderse, a servirse del fuego, del agua, del aire libre, a un lugar donde vivir y a todas las cosas necesarias para la vida. Tampoco ordena la ley natural privarse de más derechos que aquellos que no puedan ser retenidos sin perder la paz. Así pues, al considerar que se retienen muchos derechos cuando estamos en paz con los demás, la razón y la ley natural nos dictan que *un hombre que solicite retener cualquier derecho, debe permitir que lo retengan también todos los demás hombres*[2]. Pues quien no lo hace así, no tolera la igualdad citada en la sección anterior, ya que no cabe admitir la igualdad del mérito sin atribuir la igualdad en su disfrute y respeto. Y esta permisión de *aequalia aequalibus* equivale a tolerar el *proportionalis proportionalibus.* Pues cuando un hombre

le permite a cada uno lo mismo, el permiso que concede será proporcionalmente equivalente, cualquiera que sea el número de individuos a quienes se haga extensivo. Esto es lo que los hombres entienden por justicia distributiva, la cual se llama con más propiedad EQUIDAD *(equity)*. Violar esta ley es lo que denominaban los griegos πλεονεξία palabra que significa vulgarmente codicia, pero que se expresa con mayor precisión mediante la palabra USURPACIÓN *(encroaching)*.

3. En el caso de que no exista ningún otro convenio, la ley natural consiste en que *las cosas que no pueden dividirse se usen en común, en proporción al número de aquellos que las utilizan, o sin limitación cuando su cantidad es suficiente.* Pues, en primer lugar, suponiendo que la cosa a utilizar en común no sea suficiente para servirse de ella sin limitación, si unos pocos hicieran más uso de ella que el resto, se incumpliría esa igualdad a que se aludía en la segunda sección. Todo esto ha de entenderse, igual que el resto de las leyes naturales, en el supuesto de que no exista un convenio previo; pues un hombre puede haber renunciado a su derecho común y entonces la cosa cambia.

4. En aquellas cosas que no pueden dividirse, ni utilizarse en común, la regla natural tiene que ser una de éstas: sorteo o uso alternativo, pues aparte de estos dos medios, no puede imaginarse ninguna otra igualdad. En cuanto al uso alternativo, el que empieza tiene ventaja; y para reducir esa ventaja a igualdad no existe otro sistema que la suerte; por tanto, en cosas indivisibles e incomunicables es de ley natural *que el uso sea alternativo o que la ventaja se elimine a la suerte;* pues no hay otra vía de equiparación y la igualdad es la ley natural.

5. Existen dos tipos de suerte: una arbitraria, debida a los hombres y que se conoce comúnmente con el nombre de suerte, oportunidad, azar y similares, y una suerte natural, tal como la primogenitura, que no es más que la oportunidad o suerte de nacer primero, lo que era semejante a ese tipo de herencia conocido como *cleronomia,* que significa distribución por suerte. En segundo lugar, la *prima occupatio,* que consiste en apoderarse o encontrar primero una cosa que ningún hombre haya utilizado antes; lo que, en la mayoría de los casos, ocurre también simplemente por suerte.

6. Aunque los hombres estén de acuerdo respecto a las leyes naturales y traten de observarlas, sin embargo, al considerar las pasiones de los hombres resulta difícil comprender por qué acciones y circunstancias de las acciones se incumplen esas leyes. Por tanto, surgen necesariamente muchas grandes controversias acerca de la interpretación de por qué debe desaparecer la paz, retornando los hombres a su estado anterior de hostilidad. Para resolver dichas controversias es necesario que exista algún juez y árbitro común, cuyas sentencias han de respetar las partes contendientes. En consecuencia, constituye una ley natural *que en toda controversia las partes deban someterse mutuamente a un árbitro en quien ambas confíen y convenir mutuamente en respetar las sentencias que dé.* Pues cuando cada hombre es su propio juez, no existe realmente juez en absoluto, igual que cuando cada hombre reparte su propio derecho, como si no hubiere derecho en absoluto; y cuando no hay juez, no existe fin de la controversia y, por tanto, el derecho de hostilidad se perpetúa.

7. Por tanto, un ÁRBITRO o juez es aquel en quien confían las partes para resolver una controversia, a fin de que la decida según su propio juicio. De esto se desprende: primero, que el juez no debe estar interesado en la controversia que resuelve; pues en caso contrario es una parte y, por dicha razón, debe ser otro quien juzgue el asunto; segundo, que

no debe hacer ningún convenio con cualquiera de las partes para pronunciar sentencia a favor de una en lugar de la otra. Tampoco debe comprometerse a que su sentencia sea justa, dejando a las partes juzgar sobre la misma, pues en este caso quedaría sin resolver la contienda. Sin embargo, dada la confianza que se ha depositado en él y la igualdad que la ley natural le exige considerar en las partes, viola la ley si por favoritismo u odio hacia alguna de las partes da otra sentencia que la que cree justa *(right).* En tercer lugar, ningún hombre debe erigirse en juez de una controversia ajena, salvo si las partes consienten y están de acuerdo en ello.

8. Es también una ley natural *que ningún hombre imponga o presione con su aviso o consejo sobre alguien que ha declarado no estar dispuesto a atenderlo.* Pues teniendo en cuenta que un hombre acepta consejo sólo sobre lo que le beneficia o perjudica personalmente, y no a su consejero; y que el consejo constituye una acción voluntaria y, por ende, tiende también a favorecer al consejero, puede sospecharse, a menudo con fundamento, de quien lo da. Incluso en el supuesto de que no le beneficie, sin embargo, ver que el consejo no se atiende de buena gana constituye una ofensa innecesaria a quien lo recibe y todas las ofensas tienden a romper la paz; por tanto, es contrario a la ley natural el imponerlo.

9. Al ver cómo se proclaman y enuncian esas leyes naturales con tanta riqueza de palabras y con tanto énfasis, un hombre puede pensar que existe, empero, mucha dificultad y que se requiere mucha sutileza para conocerlas y para actuar de acuerdo con ellas en cualquier circunstancia imprevista en la que un hombre disponga de poco tiempo para reflexionar. Si tenemos en cuenta las pasiones de los hombres –la cólera, la ambición, la codicia, la vanagloria y similares–, que tienden a excluir la ecuanimidad natural, esto

resulta cierto; pero sin esas pasiones existe una regla sencilla para saber de inmediato si la acción que voy a realizar es o no contraria a la ley natural. Esta regla es la siguiente: *que un hombre debe ponerse en el lugar de otro a quien va dirigida la acción* y *viceversa;* lo que en realidad constituye solamente algo así como un cambio de escalas. Pues la pasión de cada hombre pesa mucho en su propia balanza *(scale),* pero no en la de su vecino. Esta regla es muy conocida y se expresa mediante el viejo dictum: *Quod tibi fieri non vis, alteri non feceris.*

10. Estas leyes naturales consisten, en resumen, en prohibirnos ser nuestros propios jueces y partidores *(carrers),* y en el mandato de adaptarnos unos a otros; en el supuesto de que fueran observadas por algunos, pero no por todos, harían a quienes las observan víctimas de quienes las incumplen al dejar a los buenos sin defensa contra los malvados y también con la carga de ayudarles. Esto va en contra del alcance de dichas leyes, que han sido hechas solamente para proteger y defender a quienes las observan. Por tanto, la razón y la ley natural superior deben dictarnos, por encima de esas leyes particulares, la siguiente ley general: *Que esas leyes particulares deben ser observadas en la medida en que no nos ocasionen un perjuicio que, según nuestro propio juicio, pueda producirse debido al incumplimiento por parte de aquellos respecto a quienes las observan.* No se exigen, en consecuencia, más que el deseo y la intención constante de intentar y estar dispuesto a observarlas, a menos que exista causa para lo contrario en la negativa de otros hombres a respetarlas respecto a nosotros. Por tanto, la fuerza de la ley natural no se da *in foro externo* hasta tener la seguridad de que los hombres la obedezcan; pero permanece siempre *in foro interno* cuando siendo dudosa su observancia en la acción, la voluntad y predisposición a cumplirla se consideran equivalentes a su cumplimiento.

11. Las costumbres y los usos *(prescriptions)* no se cuentan entre las leyes de la naturaleza. Pues cuando una acción cualquiera resulta contraria a la razón, aunque se repita con frecuencia o aunque existan muchos precedentes seguirá siendo contraria a la razón, no siendo, por tanto, una ley natural, sino contraria a ella. Ciertamente, el consentimiento y el convenio pueden alterar los casos que puedan presentarse en la ley natural al cambiar las circunstancias, de modo que lo que antes era razonable puede llegar después a no serlo; y, sin embargo, la razón sigue siendo la ley. Pues, aunque todo hombre esté obligado a permitir la igualdad de otro si, no obstante, este otro viese motivo para renunciar a esa igualdad convirtiéndose en inferior, entonces el primero no quebranta, por ende, esa ley de la naturaleza que le exige respetar la igualdad al considerarle inferior. En resumen, *un hombre puede renunciar por propio convencimiento a la libertad que le ha concedido la naturaleza, pero no por costumbre,* pues ésta no puede derogar esa o cualquier otra ley natural[3].

12. Teniendo en cuenta que (hablando en sentido estricto) la ley es un mandato, y que esos dictados, al proceder de la naturaleza no son mandatos, no pueden pues llamarse leyes en lo que afecta a la naturaleza sino en lo que respecta al autor de la naturaleza, o sea, Dios Todopoderoso[4].

13. Viendo que las leyes naturales afectan a la consciencia, no sólo las quebranta quien hace una acción contraria a ellas, sino también el que hace algo conforme a ellas, pero, sin embargo, cree lo contrario. Pues aunque la acción sea correcta, en conciencia ha despreciado, empero, la ley[5].

14. Por pasión natural todos los hombres llaman bien a lo que les agrada de momento o en la medida en que puedan preverlo así; y de manera parecida llaman mal a lo que les

desagrada. Por tanto, el que prevé todo lo que resulta adecuado a su conservación (que es el fin al que todos aspiramos naturalmente) tiene también que llamarlo bueno y el contrario malo. Esto es, lo que llaman bueno y malo, no los hombres cegados por la pasión, sino todos los hombres que conocen mediante la razón. En consecuencia, es bueno cumplir todas esas leyes de acuerdo con la razón, siendo malo quebrantarlas. Pero también es bueno el hábito, la disposición o la intención de cumplirlas y malo descuidarlas. De aquí procede la distinción entre *malum poenae* y *malum culpae;* pues *malum poenae* es cualquier dolor o molestia de la mente; pero *malum culpae* es la acción contraria a la razón y la ley natural. Igual que al hábito de hacerlo de acuerdo con esas y otras leyes de la naturaleza que tienden a nuestra conservación, lo llamamos VIRTUD, y al hábito de hacer lo contrario VICIO. Por ejemplo, justicia es aquel hábito gracias al cual respetamos los convenios, e injusticia el vicio contrario; equidad, aquel hábito mediante el cual respetamos la igualdad natural, arrogancia el vicio contrario; gratitud, el hábito por el cual devolvemos los beneficios y la confianza de otros, e ingratitud el vicio contrario; templanza, el hábito de abstenernos de todas las cosas que tienden a destruirnos, e intemperancia, el vicio contrario; prudencia equivale a virtud en general. Para la opinión común, esa virtud consiste en el término medio *(mediocrity)* y el vicio en los extremos; pero yo no veo base para ello, ni puedo descubrir en qué consiste la mediocridad. El valor puede ser virtud, cuando la osadía es extrema, si la causa es buena; y el miedo extremo no es vicio cuando el peligro es extremo. Dar a un hombre más de lo debido no es injusticia, aunque se debiera darle menos; y en los regalos la liberalidad no está en la cantidad, sino en la razón. Sé que esta doctrina del término medio *(mediocrity)* es de Aristóteles, pero sus opiniones sobre la virtud y el vicio eran las corrientes en su tiempo y aún hoy día no han sido estudiadas

por la generalidad de los hombres y, por tanto, no es muy probable que sean perfectas.

15. El *summum* de la virtud consiste en ser sociable con quienes lo son y temible con los que no lo son. Y también esto constituye la culminación del derecho natural, pues en la existencia sociable la ley natural ocupa su lugar por la vía de la paz y la sociedad; y ser temible *(formidable)* es una ley natural en la guerra, donde ser temido constituye una protección que tiene el hombre por su propio poder; y así como la primera consiste en acciones de equidad y justicia, la última consiste en acciones de honor. De modo que la equidad, la justicia y el honor incluyen todo tipo de virtudes.

Capítulo XVIII

Una confirmación, apoyada en la Sagrada Escritura, de los puntos principales expuestos en los dos últimos capítulos sobre el Derecho Natural.

1. Las leyes citadas en los capítulos anteriores llámanse naturales, dado que son los dictados de la razón natural; pero también leyes morales, porque conciernen a las maneras y al trato *(conversation)* mutuo de los hombres; llamándose también leyes divinas teniendo en cuenta a su autor, Dios Todopoderoso. Por tanto, deben estar de acuerdo, o al menos no ser contradictorias con la palabra de Dios, revelada en la Sagrada Escritura. En este capítulo trataré, pues, de entresacar las partes de la Biblia que parecen estar más de acuerdo con dichas leyes[1].

2. En primer lugar, la palabra de Dios parece situar la ley divina en la razón; pues en todos los textos la adscribe al corazón y al entendimiento; como en el Salmo 40, 8: «Tu ley está en mi corazón». Heb. 8, 10: «Después de esos días, dijo el Señor, pondré mis leyes en su mente»; y lo mismo en Heb. 10, 16. El Salmo 37, 31, al hablar del hombre justo, dice: «La ley de Dios está en su corazón». Salmo 19, 7, 8: «La ley de Dios es perfecta, convierte el alma. Da sabiduría al simple y luz a los ojos». Jer. 31, 33: «Pondré mi ley en su interior y escribiré en sus corazones». Según Juan 1, el pro-

pio legislador, Dios Todopoderoso, es designado con el nombre Λόγος; y también se le llama, en el versículo 4, «la luz de los hombres»; y en el versículo 9, «la luz que ilumina a cada hombre», *cuando viene al mundo*. Todo esto son descripciones de razón natural.

3. La procedencia de la ley divina, al ser tan similar a la moral de esos preceptos que tienden a la paz, parece estar también confirmada en lugares de las Escrituras, tales como éstas: en Rom. 3, 17, la rectitud que implica el cumplimiento de la ley se llama «el camino de la paz»; y el Salmo 85, 10, dice: «La rectitud *y* la paz se besarán entre sí». Y Mateo 5, 9: «Bienaventurados sean los pacificadores». Y en Heb. 7, 2, «Melquisedec *rey* de Salem», es considerado «*rey* de la rectitud y *rey* de la paz». Y en el versículo 21, se dice que Nuestro Salvador es sacerdote «para siempre de la orden de Melquisedec»; de lo cual cabe inferir que la doctrina de Cristo nuestro Salvador se encamina a cumplir la ley de la paz.

4. Que la ley natural es inalterable se relaciona con el hecho de que el sacerdocio de Melquisedec es eterno; y, con las palabras de Nuestro Salvador, Mateo 5, 18: «El cielo y la tierra pasarán, pero ni un ápice o tilde de la ley pasarán, hasta que no se hayan cumplido todas las cosas».

5. Que los hombres deben respetar sus convenios se enseña en el Salmo 15, pues al plantearse la cuestión en el versículo 1, «El Señor que habitará en tu tabernáculo», etcétera, se contesta en el versículo 4: «Aquel que ha jurado algo en su propio perjuicio, sin embargo no puede alterarlo». Y que los hombres deben ser agradecidos, aunque no se haya pactado un convenio, aparece en Deut. 25, 4: «No pongas bozal al buey que te trae el trigo»; lo que San Pablo (1 Cor. 9, 9) interpreta no respecto a bueyes, sino a hombres.

6. Que los hombres se contenten con la igualdad, como fundamento de la ley natural, aparece también en la segunda tabla de la ley divina, Mateo 23, 29, 40: «Amarás al prójimo como a ti mismo. En esas dos leyes se resumen toda la ley y los profetas»; lo que no debe interpretarse en el sentido de que un hombre deba considerar tanto el beneficio del vecino como el suyo propio, o dividir sus bienes entre sus prójimos; sino que estime a su prójimo como merecedor de todos los derechos y privilegios de que él mismo disfruta, y atribuya a los otros cualquier cosa que crea que debiera atribuírsele a él mismo; lo que equivale simplemente a ser humilde, manso y estar contento con la igualdad.

7. En lo que respecta a la distribución del derecho entre iguales, distribución que debe hacerse proporcionalmente al número, lo que es dar *aequalia aequalibus* y *proportionalia proportionalibus*, tenemos, Núm. 26, 53, 54, el mandamiento de Dios a Moisés: «Dividirás la tierra de acuerdo con el número de estirpes; a los muchos darás más y a los pocos darás menos, a cada uno de acuerdo con su número». La decisión a la suerte es un medio para la paz, Prov. 18, 18. «La suerte hace cesar la contienda y sirve para repartir entre los poderosos».

8. Resulta indudable que la adaptación y el perdón mutuo, que hemos citado antes entre las leyes naturales, son también leyes divinas, pues constituyen la esencia de la caridad, que es el objetivo *(scope)* de toda la ley. Que no debemos reprochar o reprender a otro, está en la doctrina de nuestro Salvador, Mateo 7, 1: «No juzgues y no serás juzgado» (versículo 3): «¿Por qué ves la mota en el ojo de tu hermano y no ves la viga en el tuyo propio?» También la ley que nos prohíbe imponer nuestro consejo sobre otros más allá de su voluntad es una ley divina. Pues cuando se rechaza nuestra caridad y deseo de rectificar a otros, seguir adelante

equivale a reprenderle y condenarle; lo que está prohibido por el último texto citado y en Rom. 14, 12, 13. «Cada uno dará cuenta de sus acciones a Dios. No debemos, por tanto, juzgarnos unos a otros, sino poner nuestro juicio en esto, en no poner a ningún hombre en ocasión de caer, o en no poner un impedimento delante de su hermano».

9. Más adelante, la regla humana referente a la ley natural, *Quod tibi fieri non vis, alteri ne faceris,* se confirma con una similar en Mateo 7, 12: «No hagas a los demás lo que no quisieras que te hicieren a ti: pues esto es lo que dicen la ley y los profetas». Y en Rom. 2, 1: «El que juzga a otro, se condena a sí mismo», etc.

10. Es también evidente por las Escrituras que esas leyes conciernen solamente al tribunal de nuestra conciencia, y que las acciones contra ellas no serán castigadas por Dios Todopoderoso más que cuando se deban a negligencia o desprecio[2]. En primer lugar, que esas leyes obligan en conciencia, aparece en Mateo 5, 20: «Porque yo te digo que, salvo en el caso de que tu rectitud sea superior a la de los escribas y fariseos, no entrarás en el reino de los cielos». Ahora bien, los fariseos eran entre los judíos los cumplidores más estrictos en lo referente a su comportamiento externo; pero les faltaba la sinceridad de conciencia; en caso contrario, nuestro Salvador no nos hubiera exigido una rectitud superior a la suya. Por la misma razón Cristo, nuestro Salvador, dice: «El publicano salió del templo más justificado que el fariseo». Y Cristo también dice: «Mi yugo es suave *y* mi carga ligera»; lo que proviene de que Cristo no exige más que nuestra mejor intención *(endeavour);* y en Rom. 14, 23: «El que duda, se condena, si come». En innumerables pasajes tanto del Nuevo como del Antiguo Testamento, Dios Omnipotente declara que la voluntad equivale al hecho tanto en las buenas como en las malas acciones.

Con todo lo dicho aparece claramente que la ley divina es dictada a la conciencia. Por otra parte, no es menos obvio que no importa cuántas veces o cuán abominables sean las acciones que cometa un hombre por su debilidad; con tal de que las condene en su propia conciencia se liberará de los castigos que por tales acciones le hubieran correspondido en otro caso. «Pues cada vez que un pecador se arrepienta de sus pecados desde el fondo de su corazón, yo olvidaré todas sus iniquidades, dijo el Señor».

11. En lo referente a la venganza, que de acuerdo con la ley natural no debemos intentar, según hemos dicho en el capítulo XVI, sección 10, como una satisfacción presente, sino con vistas al futuro, existe alguna dificultad para saber si no es conforme a la ley divina; pues ésta tiene por objeto la continuidad del castigo después del día del juicio, cuando no haya lugar ni para la enmienda ni para la ejemplaridad. Esta objeción hubiese tenido cierta fuerza si se hubiera impuesto el castigo después de haberse cometido todos los pecados; pero, considerando que el castigo fue instituido antes del pecado, sirve para beneficio de la humanidad, pues mantiene a los hombres en trato pacífico y virtuoso con el terror y, por tanto, tal venganza sólo está dirigida al futuro.

12. Finalmente, no hay ninguna ley natural que pueda ser contraria a la ley divina; pues Dios Todopoderoso ha dado la razón al hombre para que le ilumine. Espero que no constituya impiedad pensar que Dios Todopoderoso exigirá cuentas estrictas en el día del juicio, de acuerdo con las instrucciones que debemos seguir en nuestra peregrinación en este mundo, a pesar de la oposición y los ataques de los sobrenaturalistas actuales a la equivalencia *(conversation)* entre racional y moral.

Capítulo XIX

1. Que, a pesar de esas leyes, los hombres permanecen todavía en estado de guerra mientras no tienen seguridad mutua.– 2. En la guerra la ley natural es simplemente el honor.– 3. No existe seguridad sin el acuerdo de muchos.– 4. Ese acuerdo entre muchos no puede mantenerse sin poder para mantenerlos a todos bajo control.– 5. La causa de que exista concordia en una multitud de ciertas criaturas irracionales y no entre los hombres.– 6. Que la unión es necesaria para mantener la concordia.– 7. Cómo se logra la unión.– 8. Definición de cuerpo político.– 9. Definición de corporación.– 10. Definición de soberano y súbdito.– 11. De las dos especies de cuerpo político: patrimonial y republicano.

1. En el capítulo XII, sección 16, se ha expuesto que las opiniones que tienen los hombres de las recompensas y castigos que seguirán a sus acciones, son las causas que forman y gobiernan la voluntad de esas acciones. Por tanto, en ese estado del hombre en que todos los hombres son iguales y se permite a cada hombre ser su propio juez, los temores que se tienen unos a otros son los mismos, y las esperanzas de los hombres se fundan en su fuerza y habilidad. En consecuencia, cuando debido a su pasión natural cualquier hombre se siente impulsado a quebrantar las leyes naturales, no cabe en ningún otro hombre más seguridad para su propia defensa que anticiparse. Por esta causa, el derecho de cada hombre (a pesar de su inclinación a la paz) a hacer cualquier cosa que en su opinión parezca adecuada, lo sigue manteniendo todavía como un medio necesario de conservación. Por tanto, mientras no exista seguridad entre los hombres en orden a respetar mutuamente las leyes naturales, los hombres permanecen aún en estado de guerra; pero nada es ilegal para cualquier hombre si tiende a su propia seguridad o comodidad; mas al consistir esta seguridad y comodidad en la ayuda y socorro mutuo, significa también el miedo mutuo entre los hombres.

2. Es una frase proverbial que *inter arma silent leges*. Por tanto, hay poco que decir con referencia a las leyes que los hombres deben observar recíprocamente en tiempo de guerra, en el cual son la existencia y el bienestar lo que rige sus acciones. A pesar de esto, el derecho natural ordena que los hombres no sacien en la guerra la crueldad de sus pasiones del momento cuando, en conciencia, no prevén un beneficio para el futuro. Pues eso supondría saciar, no una necesidad, sino una predisposición de la mente a la guerra que es contraria a la ley natural. Leemos que en tiempos antiguos la rapiña era una norma de vida; pero, sin embargo, muchos entre quienes la seguían no sólo respetaban las vidas de los invadidos, sino que les consentían retener las cosas necesarias para conservar las vidas que les habían concedido; por ejemplo, el ganado y los utensilios para la labor. Aunque se llevaran todos los demás animales y el patrimonio. Así como la rapiña fue tolerada en la ley natural a falta de seguridad para autoconservarse de otra forma, así también ejercitar la crueldad estaba prohibido por la misma ley natural, a menos que el temor aconsejara lo contrario. Pues nada más que el miedo puede justificar quitarle la vida a otro. Dado que el miedo sólo puede manifestarse a través de alguna acción deshonrosa que revele la conciencia de la propia debilidad, todos los hombres en quienes ha predominado la pasión del valor o la magnanimidad se han abstenido de la crueldad. En esa medida, aunque en la guerra no existan leyes, su quebranto implica agravio; existen, sin embargo, aquellas leyes cuya violación constituye deshonor. En una palabra, pues, la única ley de las acciones de guerra es el honor; y el derecho de guerra, providencia.

3. Considerando que la ayuda mutua es necesaria para la defensa, igual que el temor mutuo es necesario para la paz, hemos de considerar ahora que, a fin de que los hombres no se atrevan fácilmente unos contra otros, se necesitan grandes ayudas para tal defensa y para producir el temor mutuo. En primer lugar, es evidente que la ayuda mutua entre dos o tres hombres ofrece muy poca seguridad; pues la diferencia de uno o dos hombres da valor suficiente a la otra parte para atacarlos. Por tanto, antes que los hombres tengan suficiente seguridad en la ayuda mutua, su número debe ser tan grande como para que las posibilidades que pueden tener no constituyan una ventaja cierta y sensible.

4. Aun suponiendo que se juntasen un gran número de hombres para su defensa mutua, de ello no se seguirían sin embargo efectos, a menos que todos dirijan sus acciones en un sentido único e idéntico; pero esto de dirigir los esfuerzos en un mismo e idéntico sentido es lo que hemos llamado consentimiento en el capítulo XII, sección 7. Este consentimiento (o concordia) entre muchos hombres puede ser debido al miedo de una invasión inmediata, o a la esperanza de una conquista presente, o de botín, y perdurar tanto como dure la acción; no obstante, considerando la diversidad de juicios y pasiones en tantos hombres que luchan naturalmente por la preeminencia y el honor, resulta imposible que sean duraderos entre ellos, no sólo su consentimiento de ayudarse unos a otros frente al enemigo, sino incluso la paz, si no les gobierna cierto temor mutuo y común[1].

5. Puede objetarse en contra de lo expuesto la experiencia que tenemos de ciertas criaturas irracionales que viven continuamente, sin embargo, en buen orden y armonía para su beneficio común, y que se hallan tan libres de guerras y sediciones entre sí, que no cabe imaginar nada mejor en orden a la paz, ventajas y defensa. Tenemos la experiencia de esto en un pequeño animal, la abeja, que por tanto se incluye entre los *animalia politica*. Así pues, ¿por qué los hombres que prevén sus ventajas no pueden mantener continuamente la concordia sin necesidad de compulsión, igual que hacen otros animales? La respuesta consiste en que entre las demás criaturas vivientes no existe cuestión de precedencias dentro de su propia especie, ni luchan por el honor o el reconocimiento de su sabiduría, como sucede entre los hombres; surgen en éstos envidias y odios mutuos, procediendo de aquí la guerra y la sedición. En segundo lugar, todas esas criaturas vivientes pretenden la paz y el alimento común; los hombres pretenden el dominio, la superioridad y la riqueza privada, las cuales difieren en cada hombre alentando la contienda. Tercero, esas criaturas vivientes que carecen de razón no tienen suficiente entendimiento para descubrir o creer descubrir algún defecto en el gobierno y están, por consiguiente, contentos con lo que tienen; pero en una multitud de hombres hay siempre algunos que se creen más listos que el resto, esforzándose en alterar lo que estiman equivocado, mientras otros se esfuerzan por modificar determinados medios *(ways)*, provocando así la guerra. En cuarto lugar, los animales carecen de lenguaje, siendo por tanto incapaces de instigarse mutuamente a la lucha *(faction)*, al contrario de lo que sucede entre los hombres. Quinto, no tienen idea de lo justo o injusto, sino tan sólo de placer y dolor; por consiguiente, no se censuran entre sí ni a sus superiores, mientras se encuentran satisfechos, en tanto que los hombres que se erigen en jueces de lo justo e injusto están más intranquilos a medida que se sienten más satisfechos. Finalmente, esa concordia natural existente entre semejantes criaturas es la obra de Dios a través de la naturaleza; en cambio, la concordia entre los hombres es artificial, debiéndose a convenios. No debe, pues,

sorprendernos que tales criaturas irracionales se comporten en sus relaciones colectivas de forma mucho más sensata que los hombres, quienes lo hacen por medio de instituciones arbitrarias.

6. Por tanto, según se ha dicho anteriormente, el consentimiento (que entendemos que consiste en la concurrencia de las voluntades de muchos hombres a una acción) no constituye garantía suficiente para su paz común sin el establecimiento de algún poder común, por miedo al cual puedan ser obligados, tanto a mantener la paz entre ellos, como a unir sus fuerzas contra un enemigo común. Pero, para conseguir esto, no hay otro camino imaginable que la unión; que ha sido definida en el capítulo XII, sección 8, como la que comprende o incluye las voluntades de muchos en la voluntad de un hombre o en la voluntad de la mayoría de un cierto número de los hombres; es decir, en la voluntad de un hombre o de un CONSEJO; pues un consejo no es más que una asamblea de hombres que deliberan acerca de algo común que les concierne a todos.

7. Formar la unión consiste en que cada hombre se obligue, mediante convenio, respecto al mismo e idéntico hombre, o respecto al mismo e idéntico consejo nombrado y designado por todos ellos, a hacer aquellas acciones que dicho hombre o consejo le ordene realizar, y a no hacer las acciones que les prohíban o les ordenen no realizar. Además, en caso de existir un consejo cuyos mandatos hayan convenido obedecer, pueden también convenir entonces que todo hombre considere como un mandato de todo el consejo lo que ordena la mayoría de las personas que forman tal asamblea. Pese a que la voluntad del hombre al ser forzada no es más que el comienzo de acciones voluntarias, sin estar sujeta a deliberación y convenio, sin embargo cuando un hombre conviene en someter su voluntad al

mandato de otro, oblígase asimismo a entregarle su fuerza y sus medios; y, por tanto, el que ostenta el mando puede imponerse por el terror, mediante el empleo de las fuerzas y los medios de todos, para ordenar *(to frame)* la voluntad de todos ellos a la unidad y la concordia mutuas[2].

8. La unión así realizada es lo que los hombres llaman hoy día un CUERPO POLÍTICO o sociedad civil; los griegos lo llamaron πόλις, es decir, ciudad; lo que se puede definir una multitud de hombres unidos como una sola persona, por un poder común, para su paz, defensa y beneficio común.

9. Esta unión en una ciudad o cuerpo político está instituida con un poder común sobre todas las personas particulares o miembros del mismo, para el bien común de todos; asimismo, entre una multitud de esos miembros puede instituirse una unión subordinada de algunos de ellos, para ciertas acciones comunes que puedan realizar dichos hombres en su propio beneficio común o en el de toda la ciudad; como respecto al gobierno subordinado, al consejo, al comercio o a algo similar. Estos cuerpos políticos subordinados se llaman usualmente CORPORACIONES y tienen tanto poder sobre los miembros particulares de su propia sociedad como la ciudad en conjunto a la que pertenecen les permite[3].

10. En todas las ciudades o cuerpos políticos no subordinados, sino independientes, se llama SOBERANO al hombre o al consejo a quienes sus conciudadanos han dado ese poder común, y al poder que poseen, poder soberano; el cual consiste en el poder y la fuerza que cada uno de sus miembros le han entregado mediante convenio[4]. Porque resulta imposible para cualquier hombre transferir realmente su propia fuerza a otro, o que ese otro lo reciba, hay

que entender que transferir un hombre su fuerza o su poder equivale simplemente a dejar o abandonar su derecho a oponerse a aquel a favor del cual lo ha transferido[5]. Todo miembro del cuerpo político es llamado SÚBDITO respecto al soberano.

11. La causa, en general, que mueve a un hombre a convertirse en súbdito de otro es, como ya se ha dicho, el miedo a no poder conservarse de otra forma. Por miedo puede someterse un hombre a quien le invade o pueda invadirle; y los hombres pueden unirse entre sí para someterse a quien ellos acuerden por miedo a los otros. Cuando los hombres se someten de la primera manera entonces surge naturalmente un cuerpo político, del que procede un dominio paternal y despótico. Cuando se someten de la otra forma, por mutuo acuerdo entre muchos, el cuerpo político que constituyen, en la mayoría de los casos se llama república, para distinguirlo del primero, aunque el nombre sea un nombre general para ambos. Hablaremos, en primer lugar, de las repúblicas y después de los cuerpos políticos patrimoniales y despóticos.

Segunda parte

Capítulo I

1. Introducción.– 2. Antes de su unión una multitud no es una persona, ni actúa como tal mientras cada individuo particular no la acepte expresamente.– 3. Se requiere en principio el consentimiento expreso de cada individuo para dar derecho a la mayoría a representar a todos. Democracia, aristocracia, monarquía.– 4. La unión democrática, aristocrática y monárquica, puede instituirse para siempre o por un tiempo limitado.– 5. Sin seguridad no se renuncia a ningún derecho privado.– 6. Los convenios acerca del gobierno, sin poder coercitivo no ofrecen seguridad.– 7. El poder coercitivo consiste en no resistirse a quien lo tiene.– 8. La espada de la guerra está en la misma mano que la espada de la justicia.– 9. En todos los debates, tanto judiciales como deliberativos, la decisión va aneja a la espada.– 10. Definición de leyes civiles cuya elaboración es inherente a la espada.– 11. El nombramiento de magistrados y ministros públicos es inherente a la misma.– 12. El poder soberano incluye la impunidad.– 13. Una supuesta república (commonwealth) *en que las leyes se hacen primero y la república después.– 14. Caso contrario.– 15. Formas mixtas de gobierno supuestas en la soberanía.–16. Caso contrario.– 17. Caben formas mixtas de gobierno en la administración de la república bajo el soberano.– 18. La razón y la experiencia prueban que en todas las repúblicas existe de alguna manera una soberanía absoluta.– 19. Algunos de los signos principales y más infalibles de la soberanía.*

1. La primera parte de este tratado ha sido enteramente dedicada al estudio del poder natural y al estado natural del hombre; es decir, a sus facultades de cognición y a sus pasiones en los primeros once capítulos; y a cómo proceden, pues, de ellos sus acciones en el XII; a cómo los hombres pueden conocer mutuamente sus mentes se ha dedicado el XIII; del estado en que se encuentran las pasiones del hombre, se ha tratado en el XIV; en qué estado *(estate)* son dirigidas a seguir los dictados de la razón, es decir, cuáles son los principales mandatos *(articles)* del derecho natural,

en los capítulos XV, XVI, XVII y XVIII. Finalmente, cómo se unen mediante convenios una multitud de personas naturales para constituir una persona jurídica *(civil)* o cuerpo político. Consideraremos, por tanto, en esta parte la naturaleza de un cuerpo político y la de sus leyes, lo que se llama de otra forma derecho civil. Y según ya se ha dicho en el último capítulo y en la última sección de la parte anterior, existen dos formas de instaurar un cuerpo político: una mediante la institución voluntaria *(arbitrary)* de muchos hombres reunidos juntos, lo cual equivale a una creación de la nada por parte del ingenio humano; la otra forma es la compulsión, cuando surge mediante una fuerza natural. Trataremos, en primer lugar, del establecimiento de un cuerpo político en cuanto procede de la reunión y consentimiento de una multitud.

2. Vamos a considerar de momento una multitud de hombres en trance de unirse en un cuerpo político para su seguridad, tanto recíproca como frente a sus enemigos comunes, y todo eso mediante convenios. Saber qué convenios necesitan depende del conocimiento de las personas y del conocimiento de sus fines. En primer lugar, puesto que existen muchas personas y carecen (sin embargo) de personalidad, ninguna acción que pueda ser hecha por una multitud de gente junta puede atribuirse a la multitud o ser llamada, verdaderamente, acción de la multitud; a menos que las manos de cada uno y la voluntad de todos (sin una sola excepción) hayan intervenido en la acción. Respecto a la multitud, aunque las personas marchen juntas, eso no quiere decir, empero, que coincidan en sus designios. Pues incluso en casos de tumulto, aunque unos estén de acuerdo en cometer una fechoría y otros otra, sin embargo, considerados en conjunto, están entre ellos mismos en un estado de hostilidad y no de paz; igual que los judíos sediciosos cercados en Jerusalén, que podían unirse contra sus enemigos, pero, no obstante, seguían luchando entre ellos mismos; por tanto, cuando un hombre dice que cierto número de personas ha hecho cualquier acto, debe entenderse que cada una de ellas en particular ha dado su consentimiento al efecto y no sólo la mayoría. Así pues, en segundo lugar, aunque los hombres se hayan reunido con intención de unirse, siguen todavía en ese estado en el cual cada hombre tiene derecho a todo, y en consecuencia, como hemos dicho en el capítulo XIV, sección 10, en un estado de no disfrutar de nada: y por ende, el *meum* y el *tuum* no caben entre ellos[1].

3. Por tanto, lo primero que deben hacer es ponerse todos expresamente de acuerdo para aceptar *(consent)* algo que les acerque a sus metas; lo que no resulta imaginable más que de la forma siguiente: permitiendo que las voluntades de la mayor parte del total, o las voluntades de la mayoría entre los determinados y nombrados por ellos, o finalmente la voluntad de un hombre, se implique *(involve)* y se considere como la voluntad de cada uno. Hecho esto, están unidos y forman un cuerpo político. Cuando se supone que la mayoría del total de hombres representa *(involve)* la voluntad de todos los individuos *(particulars)*, dícese entonces que existe una DEMOCRACIA, es decir, un gobierno en el cual la totalidad o todos los que quieran, de entre ellos, constituyen al reunirse en asamblea el soberano, siendo cada individuo particular un súbdito[2]. Cuando se supone que la mayoría de un cierto número de hombres nombrados o distinguidos del resto representan la voluntad de cada individuo en particular, entonces se dice que existe una OLIGARQUÍA o ARISTOCRACIA; estas dos palabras significan la misma cosa, junto con las diversas pasiones de las personas que utilizan esa forma de gobierno; así, pues, cuando son gratos los hombres que están en el poder se dice aristocracia, y si no, oligarquía; en este sistema, cuando

se reúne la mayoría de los que declaran *(declare)* la voluntad del pueblo, constituye el poder soberano y cada uno de los restantes individuos es un súbdito. Finalmente, cuando consienten que la voluntad de un hombre a quien nombran al efecto ostente la representación de todos, entonces su gobierno o unión se llama MONARQUÍA; siendo ese hombre el soberano y el resto los súbditos.

4. Cabe entender que todos esos tipos de uniones, gobiernos y sometimientos de la voluntad del hombre se hacen, bien absolutamente, es decir, para todo el tiempo futuro, o sólo para un tiempo limitado. Sin embargo, teniendo en cuenta que aquí hablamos de un cuerpo político, instituido para el beneficio y la defensa perpetua de quienes lo han creado, los cuales desean que dure para siempre, omitiremos hablar de aquellos que serían temporales y consideraremos los que han sido creados para siempre.

5. El fin por el cual un hombre renuncia y entrega a otro o a otros el derecho de protegerse y defenderse por sus propios medios *(power)*, es la seguridad que espera de protección y defensa por parte de aquellos a quienes la ha confiado. Un hombre puede entonces considerarse seguro, cuando cabe prever que no se ejercerá violencia contra él, pues el autor puede ser disuadido por el poder soberano, al que cada uno de ellos se ha sometido; y sin esa seguridad no existe razón para que un hombre se prive a sí mismo de sus propias ventajas, convirtiéndose en presa para los demás. Por tanto, cuando no se ha establecido tal poder soberano que pueda garantizar esta seguridad, debe entenderse que cada hombre sigue reteniendo el derecho a hacer lo que cree bueno a sus propios ojos. Por el contrario, cuando cualquier súbdito tiene derecho a usar su propio juicio y discreción en orden a emplear la fuerza, entiéndese que los demás hombres tienen un derecho similar y, en consecuencia, no existe república en absoluto. Por consiguiente, en la medida en que se trata de crear una comunidad tiene que darse desde el principio la seguridad, para que un hombre someta su voluntad al poder de otros. Por lo que en cualquier caso en que es necesario que se transmita por convenio, para conseguir seguridad debe transmitirse lo preciso; o bien, en caso contrario, cada hombre conserva su libertad natural para defenderse *(to secure)* a sí mismo.

6. Los convenios aceptados después de que todos se hayan reunido para formar la república o comunidad, pero redactados por escrito sin establecer un poder coercitivo, no ofrecen una seguridad razonable para los que los han suscrito, ni pueden llamarse leyes, ya que dejan todavía a los hombres en el estado de naturaleza y de hostilidad. Pues viendo que las voluntades de la mayoría de los hombres son gobernadas sólo por el miedo y que donde no existe poder coercitivo no existe temor, la voluntad de la mayoría de los hombres seguirá sus pasiones de codicia, sensualidad, cólera y similares, hasta el punto de romper esos convenios; de modo que el resto, que en otro supuesto los respetaría, quedará en libertad y no tendrá más ley que la suya propia[3].

7. Este poder coercitivo consiste, según se ha dicho en el capítulo XV, sección 3, de la primera parte, en que cada uno transmita su derecho de resistencia contra aquel a quien ha entregado el poder coercitivo. De esto se desprende que en cualquier comunidad o república ningún hombre tiene derecho a oponer resistencia a la persona o personas a quienes ha conferido este poder coercitivo o (como se suele decir) la espada de la justicia, suponiendo posible la no-resistencia. Pues los convenios sólo obligan a poner los medios a nuestro alcance para cumplirlos (parte primera, capítulo XV, sección 18).

8. Cuando los hombres han conseguido gracias al temor a esta espada de la justicia su seguridad interna, siguen, sin embargo, expuestos al peligro de los enemigos exteriores; si no encuentran determinados medios para unir sus energías y fuerzas naturales para resistir a tales enemigos, la paz entre ellos será inútil. Por tanto, debe considerarse como convenido que cada miembro contribuya en la medida de sus fuerzas a la defensa del todo, a fin de formar un poder tan fuerte como sea posible para su defensa. Ahora bien, en vista de que cada hombre ha transferido ya el uso de su fuerza a la persona o personas que tienen la espada de la justicia *(sword of justice)*, despréndese que el poder de defensa, es decir, la espada de la guerra *(sword of war)* está en las mismas manos que la de la justicia; en consecuencia, esas dos espadas constituyen sólo una, y de este modo están atribuidas inseparable y esencialmente al poder soberano[4].

9. Además, considerando que poseer el derecho de la espada no es más que tener el uso de lo que sólo depende del juicio y discreción de aquel o aquellos que la tienen, síguese que pertenecen al mismo soberano el poder judicial (en todas las controversias en que debe intervenir la espada de la justicia) y (en todas las deliberaciones concernientes a la guerra, en la que es preciso el uso de la espada) el derecho de resolver y determinar lo que debe hacerse.

10. Más aún, teniendo en cuenta que es mucho más necesario prevenir la violencia y la rapiña que castigarla cuando se ha cometido, y considerando que todas las violencias proceden de controversias que surgen entre los hombres sobre el *meum* y el *tuum*, lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo, y cosas similares que aquéllos acostumbran a medir de acuerdo con su juicio, corresponde también al criterio *(judgment)* del propio poder soberano determinar y establecer la medida común mediante la cual todo hombre

sepa qué es suyo y qué es del otro; qué es bueno y qué es malo; qué debe hacerse y qué no, y ordenar que dichas medidas sean observadas. A todas esas normas de las acciones de los súbditos se llama DERECHO POLÍTICO o civil. Formar este derecho corresponde a quien tiene el poder de la espada, mediante la cual los hombres se ven obligados a observarlo, pues si no, no tendría sentido[5].

11. Por otra parte, al ver que resulta imposible que cualquier hombre que tenga tal poder soberano sea capaz de escuchar y resolver personalmente todas las controversias, de estar presente en todas las deliberaciones concernientes al bien común, y de ejecutar y realizar todas esas acciones comunes que le corresponden, sobrevendrá la necesidad de magistrados y ministros de los asuntos públicos; es perfectamente consecuente que el nombramiento, la designación y la limitación de los mismos se considere como parte inseparable de la misma soberanía a que se ha atribuido ya todo el poder judicial y ejecutivo.

12. Y aún más: teniendo en cuenta que el derecho a servirse de la fuerza de cada individuo en particular lo transfieren ellos mismos al soberano, un hombre puede llegar fácilmente a la conclusión de que el poder soberano (haga lo que haga) goza de impunidad.

13. El compendio de esos derechos de soberanía, es decir, el uso absoluto de la espada en paz y en guerra, la elaboración y derogación de las leyes, la suprema judicatura y la decisión en todos los debates judiciales y deliberativos, el nombramiento de todos los magistrados y ministros, junto con los demás derechos inherentes a la misma, hace que el poder soberano sea tan absoluto en la república como el que, antes de crearse la comunidad, tenía todo hombre de hacer o no hacer lo que consideraba bueno. Individuos

que no han tenido experiencia de esa miserable situación, en la cual estaban sometidos los hombres a una larga guerra, piensan que una condición tan dura no puede fácilmente imaginarse, y creen que tales convenios y la sujeción sobre sus partes, según las hemos descrito aquí, no han sido jamás necesarios para alcanzar la paz. Por tanto, algunos han supuesto que puede constituirse una república de tal manera que el poder soberano sea tan limitado y moderado como consideran adecuado a sus gustos. Por ejemplo, suponen que una multitud de hombres se han puesto de acuerdo en ciertas cláusulas (que ellos de hecho llaman leyes), especificando cómo van a ser gobernados; y, hecho esto, acuerdan más adelante elegir un hombre o varios para velar por el cumplimiento de las cláusulas aprobadas y ponerlas en práctica. Y para que puedan hacerlo, les atribuyen un poder limitado sobre ciertas tierras, tasas, sanciones, etc., de forma que (si no las emplea adecuadamente) no tengan más sin un nuevo consentimiento por parte de los mismos hombres que autorizaron las primeras. Creen que así han constituido una república en la cual es ilegal que cualquier hombre particular haga uso de su espada en orden a su seguridad; sin embargo, se engañan a sí mismos[6].

14. Pues, en primer lugar, en cuanto a los ingresos, síguese necesariamente que si es preciso organizar fuerzas y dotarlas de acuerdo con los deseos de quienes tienen tales ingresos, al ser, empero, limitada la cantidad, también lo serán las fuerzas; pero fuerzas limitadas contra el poder de un enemigo al que no podemos limitar, serán insuficientes. Por tanto, cada vez que se produce una invasión mayor que lo que dichas fuerzas son capaces de resistir, y no existe otro derecho para reclutar más, entonces a cada hombre debe permitírsele, por necesidad natural, que se prevenga lo mejor que pueda por sí mismo; pero esto equivale a utilizar su espada privada y entonces se vuelve de nuevo al estado de

guerra. Viendo, empero, que sin el derecho de mandar a los hombres no son útiles las rentas ni en la guerra ni en la paz, es necesario suponer que quien tiene la administración de esas cláusulas, que han sido enumeradas en la sección anterior, tiene que tener también derecho a hacer uso de las fuerzas de los particulares; y la misma razón que le da derecho sobre uno, le da también derecho sobre todos ellos; su derecho es entonces absoluto, pues quien tiene derecho sobre todas las fuerzas tiene también derecho a disponer de ellas. Supongamos de nuevo que fallan esas fuerzas e ingresos limitados, sea por necesidad, sea por emplearlos de modo negligente; y que para un nuevo aprovisionamiento tiene que reunirse otra vez la misma multitud. ¿Quién tendrá poder para convocarla? Es decir, ¿para obligarles a reunirse? Si el que pide la provisión *(supply)* tiene derecho, o séase, el derecho de obligar a todos, en este caso su soberanía es absoluta: en caso contrario, cada hombre en particular estará en libertad para acudir o no; para establecer o no una nueva república, retornando entonces el derecho al uso privado de la espada. Pero supongamos que se reúnen todos voluntariamente y por propio acuerdo para estudiar esta provisión; si todavía pudiesen elegir si van a prestar o no su ayuda, también podrían elegir si debe o no mantenerse la república. No existe, pues, para ellos ninguna obligación legal que pueda impedirles el uso de la fuerza, en caso de que la consideren necesaria para intentar su defensa. Por tanto, no da resultado este expediente de crear primero las leyes civiles y después un cuerpo civil (como si la política crease un cuerpo político, y no fuese que un cuerpo político hace la política).

15. Otros han ideado para evitar lo que consideran una dura condición, de absoluta sujeción (lo que en su odio llaman también esclavitud), un gobierno que piensan que constituye una mezcla de las tres clases de soberanía. Atri-

buyen, por ejemplo, el poder de hacer leyes a una gran asamblea democrática; el poder judicial a alguna otra asamblea, y la administración de las leyes a una tercera o a algún individuo. A este [sistema] político lo llaman monarquía mixta, o aristocracia mixta, o democracia mixta, según el [sub] sistema que visiblemente predomine. Creen que con este tipo *(estate)* de gobierno se excluye el uso de la espada privada.

16. Suponiendo que esto fuera así, ¿cómo se suavizaría entonces esa condición a la que llaman esclavitud? Pues en este estado no se le permitiría a hombre alguno ni ser su propio juez ni su propio celador, o hacer las leyes por sí mismos; y en la medida en que hayan convenido esos tres puntos, estarán tan absolutamente sometidos a ellos como un niño a su padre o un esclavo a su amo en el estado de naturaleza. Por tanto, suavizar esa sujeción ha de consistir en estar en desacuerdo con aquellos a quienes se hayan atribuido los derechos de soberanía. Mas estar en desacuerdo supone la guerra, y por consiguiente, la división de la soberanía o bien no produce efecto en orden a suprimir la simple sumisión, o bien introduce el estado de guerra en que tiene de nuevo un sitio la espada privada. Pero la verdad es, como hemos dicho ya en las precedentes secciones 7, 8, 9, 10, 11 y 12 de este capítulo, que la soberanía es indivisible y que la aparente mixtura de los distintos tipos de gobierno no constituye una mezcla de las cosas mismas, sino una confusión de nuestros entendimientos que no pueden saber prestamente a quién nos hemos sometido[7].

17. No obstante, aunque la soberanía no sea mixta y se trate de una democracia simple, de una aristocracia simple o de una monarquía pura, sin embargo, todos esos tipos de gobierno pueden tener un lugar subordinado en su administración. Supongamos que el poder soberano sea una democracia, como sucedió en ocasiones en Roma; a pesar de ello, puede haber al mismo tiempo un consejo aristocrático, tal como era el Senado, pudiendo existir también un monarca subordinado, como era el caso del dictador, quien durante cierto tiempo tenía plenos poderes, igual que todos los generales en la guerra. Asimismo, en una monarquía puede coexistir un consejo aristocrático de hombres elegidos por el monarca, o democrático, de hombres elegidos mediante el consentimiento (con el permiso del monarca) de todos los miembros de la comunidad. A estas mezcolanzas así formadas se las considera una especie de soberanía mixta. Es como si alguien, dado que el gran consejo de Venecia no hace ordinariamente otra cosa que elegir magistrados, ministros de Estado, capitanes y gobernadores de ciudades, embajadores, consejeros y otros cargos, pensara que su participación en la soberanía consiste solamente en elegir magistrados y que hacer la guerra y la paz, así como las leyes, no es de su competencia, sino asunto de los consejeros que hubiese nombrado al efecto; en realidad la participación de éstos es subordinada, ya que la autoridad suprema reside en el gran consejo que les ha elegido.

18. Así como la razón nos enseña que cuando un hombre está desligado de la sujeción a las leyes y a todos los convenios que obligan a los demás, es libre de hacer o no hacer y de deliberar en la medida en que lo desee; y que cuando cada miembro obedece a la voluntad del conjunto humano su libertad no es más que su poder natural, sin el cual no es superior a una criatura inanimada ni capaz de ayudarse a sí mismo; de igual manera nos enseña que un cuerpo político de cualquier clase, no sometido ni obligado a otro por convenios, debe ser libre y estar asistido en todas las acciones por los miembros, cada uno en su sitio, o, al menos, no encontrar resistencia por su parte. Pues en otro caso resulta nulo el poder de un cuerpo político (cuya esencia consiste

en la no resistencia de sus miembros) y el cuerpo político no resulta de ninguna utilidad. Esto mismo viene confirmado por la práctica en todas las naciones y comunidades del mundo. Pues, ¿qué nación o república hay en que un hombre o consejo que represente virtualmente al conjunto no tenga poder absoluto sobre cada miembro en particular? ¿O qué nación o comunidad existe que no tenga poder y derecho para nombrar un general en la guerra? Pero el poder de un general es absoluto y, en consecuencia, existe un poder absoluto en la comunidad del que lo ha derivado. Pues ninguna persona, natural o jurídica *(civil)*, puede transferir a otro más poder que el que posee ella misma[8].

19. Según he mostrado ya, en toda comunidad donde los individuos particulares están privados de su derecho a protegerse a sí mismos, existe una soberanía absoluta. Pero no es tan obvio en qué hombre o asamblea de hombres radica, por lo que se precisan determinados signos para poder conocerla. La primera señal infalible de la soberanía absoluta de un hombre o de una asamblea de hombres, consiste en que ninguna otra persona natural o jurídica tenga derecho a castigarles o a disolver esa asamblea. Pues quien no puede ser castigado legalmente, tampoco puede ser resistido legalmente; de modo que el que posee este derecho dispone de poder coercitivo sobre el resto de la comunidad y puede, por tanto, moldear y gobernar como le plazca sus acciones; lo cual equivale a soberanía absoluta. Por el contrario, quien puede ser castigado por otro dentro de una comunidad, o la asamblea que puede ser disuelta, no son soberanos. Pues considerando que se supone que tienen derecho a hacer las leyes que hacen, los miembros de la comunidad a quienes van dirigidas están obligados a obedecerlas y, en consecuencia, a no resistirse a su ejecución; y su no resistencia hace absoluto el poder de quien las ordena.

Constituye también un signo de esta soberanía tener el derecho original para nombrar magistrados, jueces, consejeros y ministros de Estado. Pues sin ese poder no cabe llevar a cabo ningún acto de soberanía o gobierno. Finalmente y con carácter general, respecto a cualquiera que por su propia autoridad independiente puede realizar un acto, que no pueda hacer ningún otro de la misma comunidad, debe entenderse necesariamente que posee el poder soberano. Pues todos los hombres tienen por naturaleza iguales derechos; y, por tanto, esa desigualdad tiene que proceder del poder de la comunidad. Por ende, quien en virtud de su propia autoridad lleva a cabo un acto que otro no puede realizar, lo hace por el poder que la comunidad le ha transmitido, lo que equivale a la soberanía absoluta.

Capítulo II

1. La democracia precedió a las demás instituciones de gobierno.– 2. El pueblo soberano no pacta con los súbditos.– 3. No puede decirse estrictamente que el pueblo soberano agravie al súbdito.– 4. Las faltas del pueblo soberano son las faltas de los individuos privados por cuyos votos se aprueban sus decretos.– 5. La democracia es, en realidad, una aristocracia de oradores.– 6. Cómo se constituye la aristocracia.– 7. No puede decirse propiamente que el cuerpo de nobles agravie a los súbditos.– 8. La elección de los nobles pertenece a su propio estamento.– 9. Un rey electivo no es soberano en propiedad, sino en usufructo (use).*– 10. Un rey condicional no es soberano en propiedad, sino en usufructo.– 11. La palabra pueblo es equívoca.– 12. La obediencia puede ser dispensada con permiso del soberano.– 13. Cómo deben entenderse tales permisos.– 14. La obediencia dispensada por el exilio.– 15. Por la conquista.– 16. Por ignorancia del derecho de sucesión.*

1. Habiendo tratado en el capítulo anterior de la política institucional en general, vamos a hablar ahora de cómo se instituyen específicamente cada uno de los tipos *(sorts)*. El primero en el tiempo de estos tres tipos fue la democracia; lo cual tuvo que suceder necesariamente, pues una aristocracia y una monarquía requieren la designación de personas mediante acuerdo; en una gran multitud de hombres el acuerdo debe consistir en el consentimiento de la mayoría, de modo que cuando los votos de la mayoría representan los votos del resto existe realmente una democracia.

2. En la formación de la democracia no existe convenio entre el soberano y los súbditos. Puesto que mientras se está formando la democracia no existe soberano con quien contratar. Pues no cabe imaginar que la multitud contrate consigo misma o con un hombre o un grupo de hombres de entre ella, para hacerse a sí mismos soberanos; ni que

una multitud, considerada como un agregado, pueda darse a sí misma algo que antes no tenía. Viendo, pues, que la soberanía democrática no se confiere por el convenio de cierta multitud (que supone una soberanía y una unión ya constituida), sólo queda que la misma se constituya por los acuerdos particulares de los distintos hombres; es decir, hombre a hombre, para y en consideración del beneficio de su propia paz y defensa, conviniendo respetar y obedecer cualquier cosa que ordene y determine la mayoría del número total o la mayoría de los que hayan resuelto reunirse en un determinado tiempo y lugar. Esto es lo que ha dado origen a la democracia, pues esta asamblea soberana fue llamada *Demos* [*Demus* en el original] *(id est,* el pueblo) por los griegos, procediendo de esa palabra el término democracia. En este sistema cada individuo particular puede prestar su consentimiento y dar su voto al tribunal supremo e independiente, de modo que ahí es el pueblo el soberano.

3. De lo dicho cabe deducir fácilmente que no ha de considerarse agravio cualquier cosa que haga el pueblo a algún miembro particular o súbdito de la comunidad. Pues, en primer lugar, constituye agravio (según se ha definido en la parte primera, capítulo XVI, sección 2) una violación del convenio; pero los convenios no se hacen (según se ha dicho en la sección precedente) entre el pueblo y cualquier individuo privado, y, en consecuencia (por ejemplo, el pueblo), no puede agraviarle. En segundo lugar, a pesar de lo injusta que pueda ser cualquier acción de este *demus* soberano, puesto que se hace por la voluntad de todos los individuos particulares súbditos suyos, éstos serán culpables del mismo. Así pues, si ellos la califican de agravio, se acusan a sí mismos; sin embargo, es contrario a la razón que el mismo hombre que comete un acto lo lamente, al implicar esta contradicción que mientras en principio ratificó los

actos del pueblo en general, ahora desautoriza un acto en particular. Cabe afirmar, por tanto, que ciertamente *volenti non fit injuria*. No obstante, nada impide que a los ojos de Dios Todopoderoso puedan ser injustas esas diversas acciones realizadas por el pueblo en cuanto violaciones de algunas de las leyes naturales.

4. En el caso de que el pueblo, atendiendo a muchas voces, decrete u ordene algo contrario a la ley de Dios o de la naturaleza, aunque el decreto y mandato sea la ley *(act)* de todos los hombres –no sólo de los que estaban presentes en la asamblea, sino también de los que se encontraban ausentes–, sin embargo, la injusticia del decreto no constituye injusticia de cada hombre en particular, sino sólo la de aquellos hombres mediante cuyos sufragios se aprobó el decreto o la orden. Del mismo modo en que un cuerpo político constituye un cuerpo ficticio, son también ficticias sus facultades y su voluntad. Para hacer injusto a un hombre particular, que se compone de cuerpo y alma naturales, se necesita una voluntad auténtica y natural.

5. Aunque el derecho de soberanía resida en todas las democracias en la asamblea, que es virtualmente el organismo entero, sin embargo, siempre se sirven de ella uno o unos pocos hombres en particular. Pues en asambleas tan generales como tienen que ser, en donde todo hombre puede intervenir cuando lo desee, no existiendo otros medios de deliberar o aconsejar que mediante largos y preparados discursos, se da a cada hombre una esperanza mayor o menor de convencer e inducir a la asamblea a favor de sus objetivos. Entonces, en una multitud de oradores siempre hay uno más eminente, o unos pocos de la misma talla, superiores al resto, de modo que necesariamente uno o unos pocos tienen que convencer al conjunto; de este modo, una democracia no es, en efecto, más que una aristocracia de

oradores, interrumpida a veces por la monarquía temporal de un orador[1].

6. Si se piensa que una democracia es institucionalmente el origen tanto de la aristocracia como de la monarquía, vamos a considerar a continuación cómo se deriva de ella la aristocracia. Cuando por vivir alejados o por atender a sus asuntos privados, o porque les desagrada en general el gobierno popular, los miembros particulares de la comunidad se van cansando de prestar atención a las asambleas *(courts)* públicas, se reúnen para crear una aristocracia. Para realizarlo basta con plantear la cuestión uno a uno, proponer los nombres de quienes van a integrarla y dar el consentimiento a su elección; de modo que mediante la pluralidad de votos se transfiera el poder que antes tenía el pueblo al número de hombres así nombrados y elegidos.

7. Dada la forma de constituirse una aristocracia, resulta evidente que los pocos o los nobles *(optimates)* no han establecido un convenio con ninguno de los miembros particulares de la comunidad de la que son soberanos, y, en consecuencia, no pueden hacer nada a un hombre particular que pueda llamarse agravio, a pesar de lo malvado que puede resultar el acto a los ojos de Dios Todopoderoso, de acuerdo con lo dicho en la sección 3. Además, es imposible que el pueblo, como cuerpo político, pacte con la aristocracia o con los optimates, a quienes intentan transmitir su soberanía; pues tan pronto como se establece la aristocracia, se aniquila la democracia, quedando nulos los convenios hechos bajo ella.

8. En todas las aristocracias la admisión de los que de tiempo en tiempo tienen voto en la asamblea soberana, depende de la voluntad y aprobación de los nobles actuales; pues siendo ellos el soberano, les corresponde nombrar (como

se señaló en la sección undécima del capítulo anterior) a todos los magistrados, ministros y consejeros de Estado, y pueden por tanto decidir, según su criterio, hacer los cargos electivos o hereditarios.

9. Partiendo de la misma democracia puede crearse de igual modo la institución de un monarca político, según hemos visto con la institución de la aristocracia; es decir, mediante un decreto del pueblo soberano de traspasar su soberanía a un solo hombre nombrado y aprobado por mayoría de votos. Si esta soberanía se transfiere real y verdaderamente, el Estado *(estate)* o República será una monarquía absoluta, en la cual el monarca tiene libertad para disponer tanto de la sucesión como de la posesión; no es, pues, un reino electivo. Pero supongamos que se apruebe primero un decreto en este sentido; que se elija a un soberano vitalicio, de forma que a su muerte se elegirá otro. En este caso cabe plantearse si el poder del pueblo se disuelve o no. Si se disuelve, entonces, después de la muerte del rey elegido, ningún hombre estará obligado a respetar los acuerdos de quienes se apresuran, como personas privadas, a hacer una nueva elección; y en consecuencia, si existiera un hombre que gracias a las ventajas logradas durante el reinado anterior tuviese fuerza suficiente para mantener la multitud en paz y obediencia, puede hacerlo legalmente, o más bien, por ley natural está obligado a actuar de este modo. Si no se ha disuelto este poder del pueblo, al elegir un rey vitalicio, el pueblo sigue siendo soberano, y el rey equivale solamente a un ministro suyo, con facultades para ejercer la soberanía total; un gran ministro, pero sin más atribuciones durante el tiempo de su reinado que las que tenía un dictador de Roma. En este caso, al morir el rey elegido, los que se reúnen para una nueva elección no lo hacen en virtud de una nueva autoridad, sino valiéndose de la que ya tenían para dicho fin. Pues habían continuado siendo el

soberano durante todo el tiempo, como se muestra en el comportamiento de esos reyes electivos, que debían solicitar del pueblo el derecho de que pudieran sucederles sus hijos. Por eso, ha de entenderse que cuando un hombre recibe algo por autoridad del pueblo, no lo recibe de él en su calidad de súbdito, sino de pueblo soberano. Además, aunque al elegir un rey vitalicio el pueblo le ha confiado el ejercicio de su soberanía, puede no obstante retirársela, si existe causa suficiente, antes de haberse cumplido el plazo. Del mismo modo, cuando el príncipe ha otorgado un cargo vitalicio, si existe sospecha de abuso, tiene poder para revocarlo cuando quiera, pues se sobreentiende que un puesto que requiere trabajo y atención se da como *onera*, es decir, como una carga para quien lo recibe; por tanto, su revocación no constituye agravio, sino favor. No obstante, si al nombrar un rey electivo con intención de reservarse la soberanía, no reservan cierto poder de reunirse en un lugar y un tiempo conocidos y determinados, no es efectiva esta reserva de soberanía, dado que ningún hombre está obligado a respetar los decretos y determinaciones de quienes se reúnen sin la autoridad soberana[2].

10. Se ha expuesto en la sección anterior que los reyes electivos que ejercitan su soberanía durante un tiempo, que viene determinado por la duración de su vida, o bien son súbditos y no soberanos, cuando el pueblo se reserva al elegirlos el derecho de reunirse en un determinado tiempo y lugar, o que son, por el contrario, soberanos absolutos al disponer libremente de la sucesión; o sea, cuando el pueblo no ha señalado en el acto de su elección tiempo o lugar para encontrarse, o ha dejado al rey electo el poder de reunirlos o disolverlos en las ocasiones que el mismo considere conveniente. Existe otra clase de limitación de tiempo para que el elegido ejerza el poder soberano (lo cual no sabemos si se ha empleado alguna vez o no, pero puede ima-

ginarse o puede presentarse como objeción contra el rigor del poder soberano), y es ésta: que el pueblo transfiera su soberanía con condiciones. Por ejemplo, mientras observe tales o cuales leyes, según ellos le impongan. Igual que antes con los reyes electivos, puede plantearse aquí la cuestión de si al elegir tal soberano se han reservado o no el derecho a reunirse en tiempos y lugares señalados y conocidos; en caso contrario se disuelve, pues, la soberanía del pueblo, y éste no tiene poder ni para juzgar la violación de las condiciones establecidas, ni para ordenar a cualquier fuerza que deponga a quien ha nombrado bajo tales condiciones; el pueblo está en estado de guerra [interna], como antes de constituirse en democracia. En consecuencia, si el que ha sido elegido gracias a la posesión de los medios públicos es capaz de reducirlos a la unidad y a la obediencia, no solamente tiene un derecho natural que le garantiza, sino que también la ley natural le obliga a ello. Pero si el pueblo se ha reservado al elegirle el derecho a reunirse, y ha designado ciertos lugares y fechas con dicho objeto, entonces sigue siendo soberano y puede pedir cuentas a su rey condicional cuando lo crea conveniente, y privarle de su gobierno si considera que lo ha merecido, bien por haber incumplido la condición o por cualquier otro motivo. Pues el poder soberano no puede sentirse obligado por ningún convenio con el súbdito a permanecer en el cargo que había aceptado por su mandato, en cuanto se trata de una carga impuesta no particularmente para su beneficio, sino para el bien del pueblo soberano.

11. Las controversias que surgen respecto al derecho del pueblo proceden de lo equívoco de esta palabra. Pues la palabra pueblo tiene un doble significado. En un sentido, significa tan sólo cierto número de hombres que se distinguen por el sitio en que habitan; así se dice el pueblo de Inglaterra o el pueblo de Francia, que no es más que la multitud de los individuos particulares que viven en esos países, sin tener en cuenta cualquier tipo de contrato o convenio entre ellos, mediante los cuales se encuentren ligados al resto. En otro sentido, significa una persona jurídica, es decir, bien un hombre o bien un consejo, en cuya voluntad se incluye e implica la voluntad de cada uno en particular; por ejemplo, en este último sentido la Cámara Baja del Parlamento son los Comunes, en tanto se reúnan allí con autoridad y derecho para ello; pero después de disolverse, aunque sigan reunidos, no constituirán ya ni el pueblo ni los comunes, sino tan sólo un agregado o multitud de hombres particulares que se sientan allí, a pesar de que legislen acertadamente, o de la unanimidad de sus opiniones. Por tanto, los que no distinguen entre los dos significados atribuyen usualmente a una multitud disuelta ciertos derechos que sólo pertenecen al pueblo virtualmente contenido en el cuerpo de la república o soberanía. A menudo, cuando se reúne un gran número en una nación, por su propia autoridad, dan el nombre a toda la nación. En este sentido se dice que el pueblo se rebela o que el pueblo exige, pero sólo se trata de una multitud dispersa; aunque pueda decirse de cualquier hombre de ella que exige o tiene derecho a algo, sin embargo, de la masa o multitud no cabe decir que exige o tiene derecho a nada. Ya que cuando cada uno tiene un derecho individualizado, no queda ningún derecho para la multitud; pues si los particulares dicen: *esto es mío, esto es tuyo* y *esto es suyo,* repartiéndoselo todo entre ellos, no queda nada de lo que la multitud pueda decir: *esto es mío;* ni existe un organismo, como debiera existir, que reclame algo bajo la denominación de *mío* o *suyo;* y cuando ellos dicen *nuestro,* se entiende que cada individuo lo pretende separadamente, pero no la multitud. Por otra parte, cuando se une la multitud para formar un cuerpo político, la palabra pueblo tiene entonces otro significado, de modo que las voluntades se centran virtualmente en el soberano, cesando

los derechos y exigencias de los particulares; y aquel o aquellos que poseen el poder soberano deben exigir y reivindicar como *suyo*, en nombre de todos, lo que antes se decía en plural *de ellos*[3].

12. Habiendo visto cómo se someten los individuos particulares al transferir sus derechos, debemos examinar a continuación cómo pueden librarse de esa sujeción. En primer lugar, si quien o quienes ostentan el poder soberano renuncian a él voluntariamente, no cabe duda de que todo hombre es de nuevo libre para obedecer o no; igualmente, si quienes retenían la soberanía sobre el resto eximen, no obstante, a alguno de su sujeción, todo hombre exento es libre. Pues él o aquellos a quienes está sometido algún hombre tienen poder para liberarle.

13. En este punto debe tenerse en cuenta que cuando aquel o aquellos que tienen el poder soberano conceden tal exención o privilegio a un súbdito, no renuncian con ello a la soberanía y, además, retienen directamente el poder soberano, no quedando liberadas *(released)* las personas exentas o privilegiadas, cuando no conocen las consecuencias del privilegio que se les ha otorgado. En efecto, cuando existen signos contradictorios de la voluntad (parte primera, capítulo XIII, sección 9), debe considerarse como válido lo que se expresa directamente antes que lo que puede deducirse como consecuencia.

14. También el exilio perpetuo constituye una liberación de la sujeción; pues dado que el exiliado ha quedado fuera de la protección de la soberanía que lo expulsó, no tiene más medios de subsistencia que los suyos propios. Ahora bien, todo hombre puede defenderse legalmente cuando no existe otra posibilidad; y además, no hay necesidad de que un hombre se someta voluntariamente, como sucede en las repúblicas.

15. Igualmente un hombre puede ser liberado de su sujeción gracias a la conquista; pues cuando es derrocado el poder de una república, cualquier hombre particular sometido por la espada del enemigo que le arroja al cautiverio está obligado, por ende, a servir a quien le ha tomado prisionero y, en consecuencia, queda liberado de su obligación respecto al soberano anterior, pues nadie puede servir a dos señores.

16. Finalmente, la ignorancia de la sucesión releva de la obediencia; pues debe entenderse que ningún hombre está obligado a obedecer a alguien a quien no conoce.

Capítulo III

1, 2. Títulos de dominio. Definición de amo y siervo.– 3. Las cadenas y otras ligaduras materiales presuponen que no existe vínculo debido al pacto. Definición de esclavo.– 4. Los siervos carecen de propiedad frente a su amo, pero pueden tenerla en relación con otros siervos.– 5. El amo tiene derecho a enajenar a su siervo.– 6. El siervo de otro siervo lo es del amo.– 7. Cómo desaparece la servidumbre.– 8. El señor intermedio no puede liberar a su siervo de la obediencia al señor supremo.– 9. El título del hombre para su dominio sobre las bestias.

1. Habiendo expuesto en los dos capítulos anteriores la naturaleza de una república instituida por el consentimiento de muchos hombres reunidos, voy a tratar ahora del dominio o cuerpo político por adquisición, a lo que se llama vulgarmente reino patrimonial. Pero antes de entrar en la materia, es necesario saber a qué título un hombre puede adquirir derecho, es decir, propiedad o dominio sobre la persona de otro. Pues, cuando un hombre tiene dominio sobre otro, existe un pequeño reino, y ser un rey por adquisición equivale simplemente a haber adquirido un derecho o dominio sobre muchos[1].

2. Considerando, por consiguiente, a los hombres como si estuvieran de nuevo en estado de naturaleza, sin convenios o sin someterse unos a otros, como si hubieran sido creados de repente hombres y mujeres, entonces sólo existirían tres títulos, mediante los cuales un hombre pudiera tener derecho y dominio sobre otro. Dos de ellos pueden producirse en un momento; son el ofrecimiento voluntario de sometimiento y la sumisión mediante compulsión; el tercero tiene lugar suponiendo que las parejas conciban hijos.

Lo referente al primero de esos tres títulos ya ha sido tratado en los dos últimos capítulos, pues de él procede el derecho de los soberanos sobre sus súbditos en una república establecida. Respecto al segundo título (cuando un hombre se somete a su atacante por miedo a la muerte), surge de él un derecho de dominio. Pues (como sucede en este caso) cuando cada hombre tiene derecho a todas las cosas, no es necesario, para hacer efectivo dicho derecho, más que un convenio por parte del derrotado de no resistirse a quien le ha vencido. Y de aquí que el vencedor tenga un derecho de dominio absoluto sobre el conquistado. De esta forma se crea de momento un pequeño cuerpo político, que consiste en dos personas, una el soberano que se llama AMO o señor; otra el súbdito, que se llama SIERVO. Y cuando un hombre ha adquirido derechos sobre un número de siervos tan considerable, que con seguridad no pueden ser invadidos por sus vecinos, este cuerpo político es un reino despótico.

3. Debe entenderse que cuando un siervo es hecho prisionero en la guerra, y se mantiene atado con ligaduras materiales como cadenas o cosas semejantes, o en prisión, entonces no existe convenio entre el siervo y su amo. No hay, en efecto, necesidad de reforzar esas ligaduras materiales mediante los compromisos verbales del convenio, ya que demuestran que no se confía en el siervo. Pues el convenio (parte primera, capítulo XV, sección 9) supone confianza. Por consiguiente, el siervo que mantiene atado o en prisión conserva un derecho a liberarse a sí mismo, si puede, empleando cualquier medio. A esta especie de siervo se llama comúnmente ESCLAVO. Los romanos no establecían tal distinción en la denominación, sino que incluían a todos bajo el nombre de *servus;* a aquéllos de éstos que apreciaban y concedían confianza les permitían moverse con libertad, admitiéndoles en puestos burocráticos, tanto relativos a

asuntos domésticos como a negocios fuera de casa; el resto se mantenía encadenado, o limitado de otra forma, con impedimentos materiales para poder resistirse. Lo mismo que sucedió entre los romanos, tuvo lugar en diversas naciones, donde los del primer tipo carecían de otras ligaduras que un supuesto convenio, sin el cual el amo no tenía razón para confiar en ellos; los del último no tenían convenio y sólo estaban obligados a la obediencia por medio de cadenas u otros medios de custodia forzosa.

4. Por tanto, se supone que un amo tiene el mismo derecho sobre aquellos cuyos cuerpos deja en libertad, que sobre aquellos que mantiene atados y prisioneros; de forma que su dominio sobre ambos es absoluto y puede decir de su siervo que es *suyo,* igual que puede decirlo de alguna otra cosa. Y cualquier cosa que tenga el siervo y pueda llamar *suya,* es ahora del amo, pues quien puede disponer de la persona dispone de todo aquello de lo que la persona pueda disponer. Aun cuando pueda existir un *meum* y un *tuum* entre distintos siervos gracias al consentimiento y en beneficio de su amo, sin embargo, no existe *meum* y *tuum* que pertenezca a ninguno de ellos en relación con el propio amo, a quien no pueden resistirse, sino obedecer todas sus órdenes como si fuesen leyes.

5. Considerando que tanto el siervo como todo lo relacionado con él es propiedad del amo, y que todo hombre puede disponer de lo suyo propio y transmitirlo a su capricho, el amo puede, por tanto, enajenar su dominio sobre ellos o donarlos a quien desee en su testamento.

6. Cuando sucede que el propio amo, por cautividad o por sumisión voluntaria, se convierte en siervo de otro, entonces es ese amo el superior, a cuya voluntad deben someterse los siervos de quien se ha convertido a su vez en siervo –y al cual no están ya obligados–, dado que al disponer del amo subordinado dispone de todo lo que tiene y, en consecuencia, de sus siervos; las restricciones al poder absoluto de los amos no proceden, por consiguiente, del derecho natural, sino del derecho político de aquel que es su amo supremo o su soberano.

7. Los siervos inmediatos a ese amo supremo pueden exonerarse de su servidumbre o sujeción de la misma manera en que están dispensados los súbditos de su alianza en una república establecida. En primer lugar, por liberación, mediante la cual quien le cautivó (al aceptar lo que el cautivo le entrega) le pone de nuevo en libertad retrocediéndole la misma. A esta especie de liberación se llama MANUMISIÓN. En segundo lugar, por el exilio; el cual no es más que la manumisión dada a un siervo, no en concepto de beneficio, sino de castigo. En tercer lugar, por una nueva cautividad en la que el siervo, al intentar defenderse a sí mismo, ha cumplido su convenio respecto a su anterior amo, y, para que se le respete la vida, establece un nuevo convenio con el conquistador, a quien está obligado, para intentar conservarla lo mejor posible. Cuarto, la ignorancia de quien sea el sucesor del amo fallecido le descarga de la obediencia, pues no puede mantenerse ningún pacto si no se sabe respecto a quién se está obligado. Finalmente, el siervo en quien ya no se confía, reteniéndosele encadenado y bajo custodia, está entonces dispensado de su obligación *in foro interno,* y por tanto, si es capaz de liberarse, puede hacerlo legalmente.

8. Pero los siervos subordinados, aunque sean manumitidos por su señor inmediato, no están por ello exonerados de su sujeción respecto a su señor superior; pues su amo inmediato no tiene propiedad sobre ellos al haber transmitido anteriormente su derecho a otro, es decir, a su propio y supremo amo. Ni si el señor principal manumitiera a su

siervo inmediato, tampoco liberaría con ello a los siervos de su obligación respecto a quien ha sido manumitido. Pues mediante esta manumisión recobra de nuevo el dominio absoluto que antes tenía sobre ellos, dado que después de una dispensa (que equivale a la resolución de un convenio), permanece el derecho tal como existía antes de que se hiciera el convenio.

9. Este derecho de conquista que hace a un hombre amo de otro, hace también a un hombre amo de las creaturas irracionales. Si se considera que un hombre en estado de naturaleza se encuentra en una situación de hostilidad respecto a otros hombres y tiene, por consiguiente, título legal para someterlos o matarlos, de acuerdo con lo que su propia conciencia y criterio le dictan en orden a su seguridad y beneficio, con mucha más razón podrá hacer lo mismo respecto a las bestias; es decir, puede salvar y conservar para su propio servicio, según su criterio, las que por naturaleza son aptas para obedecer y útiles para servirse de ellas; y matar y destruir, en una guerra perpetua, a todas las restantes que le resulten peligrosas y molestas. Este dominio es, por tanto, de derecho natural y no de derecho divino positivo. Pues si no hubiera existido tal derecho antes de la revelación de la voluntad de Dios mediante la Escritura, entonces ningún hombre que no hubiera tenido conocimiento de la Escritura habría tenido derecho a servirse de tales creaturas, sea para su alimento o para su sustento. Y hubiese constituido una dura condición para *la humanidad* que los animales feroces y salvajes tuvieran más derecho a matar a un hombre que el hombre a matar la bestia.

Capítulo IV

1. El dominio sobre el niño es originalmente derecho de la madre.– 2. La preeminencia del sexo no concede el hijo al padre con preferencia a la madre.– 3. El título del padre o de la madre sobre la persona del niño no lo da el engendrarlo, sino el mantenerlo.– 4. El niño de la sierva es del dominio del amo.– 5. El derecho al hijo es dado, a veces, por la madre, mediante pacto expreso.– 6. El hijo de la concubina no pertenece al padre por este título.– 7. El hijo del marido y de la esposa en poder del padre.– 8. El padre o quien haya criado al niño tiene poder absoluto sobre él.– 9. En qué consiste la libertad de los súbditos.– 10. Una gran familia es un reino patrimonial.– 11. Se puede disponer libremente de la sucesión del poder soberano.– 12. Aunque no se haya declarado el sucesor, sin embargo siempre se puede presumir uno.– 13. Los hijos tienen derecho preferente a la sucesión.– 14. Los varones tienen preferencia sobre las hembras.– 15. El mayor sobre el resto de los hermanos.– 16. El hermano a continuación de los hijos.– 17. La sucesión del poseedor se rige por las mismas normas que la sucesión del predecesor.

1. De los tres modos mencionados en la sección 2, capítulo último, por los cuales un hombre se convierte en súbdito de otro, es decir, el ofrecimiento voluntario, la cautividad y el nacimiento, ya se ha hablado de los dos primeros con el nombre de súbditos y siervos. A continuación vamos a tratar del tercer medio de sujeción bajo el nombre de niños; por este título un hombre pasa a tener propiedad sobre un niño que procede de la generación común de dos, uno varón y otro hembra. Suponiendo de nuevo a los hombres libres de todos los pactos mutuos, y que todo hombre tiene derecho por ley natural (parte primera, capítulo XVII, sección 2) a la propiedad sobre su propio cuerpo, el niño debe ser más bien propiedad de la madre (de cuyo cuerpo forma parte hasta el tiempo de la separación) que del padre. Por tanto, para entender el derecho que un hombre o una mu-

jer tienen sobre su hijo, hay que considerar dos cosas: primero, qué título tiene la madre o cualquier otro originalmente sobre el niño recién nacido; segundo, cuál puede pretender el padre o cualquier otro hombre en relación con la madre.

2. En cuanto al primer punto, quienes han escrito sobre este tema han hecho de la generación, así como del consentimiento de las propias personas, un título de dominio sobre las personas; y dado que la generación da derecho a dos, el padre y la madre, en tanto el dominio es indivisible, asignan el dominio sobre el niño solamente al padre, *ob praestantiam sexos;* pero no pueden mostrar, ni yo puedo encontrar por qué motivo la mayoría presupone en la generación o bien dominio, o bien una ventaja de tal fuerza, que confiera a un hombre más derecho que a una mujer; de manera que general y universalmente se autoriza al padre para tener propiedad sobre el niño y para quitárselo a la madre[1].

3. El título de dominio sobre un niño no procede del hecho de la generación, sino de mantenerlo, y por tanto en el estado de naturaleza la madre en cuyo poder está salvarlo o destruirlo tiene derecho a ello de acuerdo con lo que se ha dicho en la parte primera, capítulo XIV, sección 13. Si la madre decide abandonarlo o exponerlo a morir, cualquier hombre o mujer que encuentre al niño así abandonado tendrá el mismo derecho que antes tenía la madre; y por la misma razón, es decir, no por el hecho de darle nacimiento, sino por el de conservarlo. De forma que aunque el niño así criado llegue a adquirir fuerza con el tiempo, pretendiendo entonces ser igual a aquel o aquella que lo ha mantenido, sin embargo, tal pretensión será irrazonable; tanto porque su fuerza fue un don de aquel contra el que ahora reclama, como porque debe presumirse que quien mantiene a otro

para fortalecerle ha recibido en razón de ello una promesa de obediencia. En caso contrario resultaría más prudente para los hombres dejar perecer a los niños durante su infancia que vivir con el peligro de que les dominen cuando sean adultos.

4. En cuanto a las pretensiones que pueda tener un hombre para ejercer dominio sobre un niño en razón del derecho de la madre, pueden ser de varias clases. Una mediante la absoluta sumisión de la madre, otra debida a algún tipo de convenio con ella, que equivale a menos que a un convenio de sumisión total. Mediante este tipo de sujeción el amo de la madre tiene derecho sobre su hijo, según lo expuesto en la sección 6, capítulo III, sea o no el padre de la criatura. Entonces, los hijos de la sierva se consideran como bienes del amo *a perpetuum.*

5. Algunos convenios entre un hombre y una mujer, que no significan sumisión, se hacen a plazo fijo y otros para toda la vida. Cuando son temporales, pueden ser pactos de cohabitación o también convenios sólo de copulación; en este último caso, los hijos pueden ser objeto de convenios particulares. Por ejemplo, entre las Amazonas, que copulaban con sus vecinos, los padres retenían a los hijos varones solamente, conservando las madres a las hembras.

6. Los convenios de cohabitación son para compartir el lecho o para compartir todas las cosas; si la sociedad tiene sólo por objeto compartir el lecho, entonces la mujer se llama CONCUBINA. En este caso los niños pertenecerán al hombre o a la mujer, según los acuerdos particulares, pues aunque en la mayoría de los casos se supone que la concubina debe ceder al padre el derecho sobre sus hijos, sin embargo el concubinato no lo establece como obligatorio.

7. Cuando los convenios de cohabitación son de sociedad para todas las cosas, es preciso que sólo uno de ellos gobierne y disponga todo lo que es común a ambos; sin lo cual (como a menudo se ha dicho antes) la sociedad no puede durar. Por tanto, el hombre, a quien la mayoría de las mujeres ceden el gobierno, posee también, en la mayoría de los casos, un derecho único y el dominio sobre los hijos. En este caso el hombre se llama MARIDO y la mujer ESPOSA. Pero dado que en ocasiones el gobierno puede pertenecer sólo a la esposa, también a veces le pertenece el dominio sobre los hijos; así, en el caso de una reina soberana, no hay motivo para que el matrimonio la prive de su dominio sobre sus hijos.

8. Por consiguiente, los niños, bien hayan sido criados y mantenidos por el padre, por la madre o por quienquiera que sea, están en situación de la más absoluta sujeción a aquel o aquella que les ha criado o mantenido. Pueden enajenarlos, esto es, prescindir de su dominio vendiéndolos o dándolos a otros en adopción o servidumbre; o pueden entregarlos como rehenes, matarlos por rebeldía o sacrificarlos a la paz, cuando por ley natural o de acuerdo con su conciencia lo consideren necesario.

9. El sometimiento de aquellos que establecen una república entre ellos no es menos absoluto que la sujeción de los siervos; por tanto, su situación es la misma, si bien las esperanzas de aquéllos son mayores que las de éstos, pues quien se ha sometido voluntariamente piensa que existe una razón para hacerlo, mejor que quien se ha sometido por la fuerza; y al haberlo hecho libremente se llama a sí mismo, a pesar de estar sometido, HOMBRE LIBRE *(freeman)*; de donde se desprende que la libertad no consiste en encontrarse exento de sujeción y obediencia al poder soberano, sino en una situación mejor que la de aquellos que han sido

sometidos mediante fuerza y conquista. Por esta razón, el nombre que se emplea para los niños en la lengua latina es el de *liberi*, que también significa hombres libres. Y, sin embargo, en Roma nada estaba en su época tan sujeto al poder de otros como los hijos en la familia de sus padres. Pues, tanto el Estado tenía poder sobre su vida sin consentimiento de los padres, como podía el padre matar a su hijo por su propia autoridad y sin ningún mandamiento estatal. Por consiguiente, la libertad equivale en las repúblicas simplemente al honor de ser tratado como igual a los demás súbditos, siendo la servidumbre la situación del resto. En consecuencia, un hombre libre puede esperar empleos honoríficos con preferencia a los siervos. Y esto es todo lo que cabe entender por libertad del súbdito. Pues en los demás sentidos libertad es el estado de quien no es súbdito.

10. Ahora bien, cuando un padre que tiene hijos tiene también siervos, a los hijos se les considera libres (no como un derecho del hijo, sino por la natural indulgencia de los padres). El todo que se compone del padre o la madre, o de ambos, junto con los hijos y los siervos, se llama FAMILIA; en la cual, el padre o cabeza *(master)* de familia es el soberano de la misma y el resto (tanto los hijos como los criados) los súbditos. La misma familia, cuando crece por multiplicación de hijos, por nacimiento o por adopción, o en siervos, sea por nacimiento, por conquista o por sumisión voluntaria, hasta hacerse tan grande y numerosa como para contar con probabilidades de protegerse a sí misma, entonces a esa familia se la llama UN REINO PATRIMONIAL o monarquía por adquisición. La soberanía radica en ella en un hombre, como en el caso del monarca elegido por institución política; de forma que cualesquiera derechos que posea uno también los posee el otro. Por tanto, no hablaremos de ellos como si se tratara de distintas clases de soberanía, sino como monarquías en general.

11. Habiendo expuesto en virtud de qué derechos se establecen las diversas repúblicas democráticas y monárquicas, debemos tratar a continuación de gracias a qué derecho se perpetúan. El derecho mediante el cual se perpetúan se llama derecho de sucesión al poder soberano; de este derecho no hay nada que decir en el caso de una democracia, porque el soberano no muere mientras los súbditos estén vivos; ni en el de una aristocracia, porque no es fácil que suceda que todos los nobles fallezcan de repente; y si todos desaparecieran no existiría problema, pues se disolvería la comunidad. Por tanto, sólo en la monarquía puede plantearse un problema referente a la sucesión. En primer lugar, dado que un monarca que es un soberano absoluto tiene dominio sobre su propio derecho, puede disponer del mismo según su propia voluntad. Por tanto, si nombra testamentariamente a su sucesor, el derecho se transmite por su voluntad.

12. En el caso de que muera el monarca sin disponer nada referente a su sucesión, tampoco debe presumirse que fuese su voluntad que sus súbditos, los cuales son para él como sus hijos y siervos, vuelvan de nuevo a un estado de anarquía, es decir, de guerra y hostilidad; pues eso sería contrario a la ley natural que manda procurar y conservar la paz. Debe suponerse, pues, con razón, que su intención fue legarles la paz, es decir, un poder coercitivo que les aparte, de ese modo, de las luchas intestinas; pero más bien en forma de monarquía que de otro tipo de gobierno, dado que, al ejercerlo personalmente, ha expresado su aprobación a la misma.

13. Cabe suponer, además (si no se ha manifestado expresamente nada en contrario), que su intención consistía en que sus propios hijos fueran preferidos en la sucesión a cualquier otra persona. Pues los hombres buscan naturalmente su propio honor, el cual consiste también en el honor de los hijos que le sucedan.

14. Al considerar de nuevo que se supone que cada monarca desea que sus sucesores continúen gobernando mientras sea posible, y que los hombres estén generalmente mejor dotados de inteligencia y valor que las mujeres, cualidades gracias a las cuales todas las monarquías se mantienen sin disolverse, es de presumir que no existiendo disposición expresa en contra, los hijos varones serán preferidos a las mujeres. Ello no implica que no sean aptas las mujeres para el gobierno, pues han gobernado sabiamente en diversas épocas y países; pero, en general, no son tan aptas como los hombres.

15. Dado que el poder del soberano es indivisible, no cabe suponer que el monarca intente dividirlo, sino que lo delegará por entero en alguno de aquéllos; es de imaginar que sea el mayor, según le corresponde por suerte natural, al no señalarse otro tipo de suerte para la decisión. Además, cualquiera que fuese la diferencia de capacidad entre los hermanos, puesto que ningún súbdito posee autoridad suficiente para juzgar al respecto, la ventaja se le adjudicará al mayor.

16. A falta de descendencia del monarca, se considerará sucesor al hermano, pues por razón natural es más querido el más próximo en parentesco, y el más querido es el preferido.

17. El mismo orden de sucesión, relativo al primer monarca, se tendrá en cuenta respecto a sus sucesores; y, en consecuencia, serán preferidos los hijos de quien esté en posesión de la soberanía, a los hijos de su padre o predecesor.

Capítulo V

1. La utilidad de la república y la de sus miembros es la misma.– 2. La falta de libertad o la carencia de propiedad de bienes frente al derecho del soberano no constituyen un inconveniente real.– 3. La monarquía está aprobada por los ejemplos más antiguos.– 4. La monarquía está menos sujeta a la pasión que los otros gobiernos.– 5. En la monarquía, los súbditos propenden menos a enriquecer a hombres privados que en otros gobiernos.– 6. Los súbditos de la monarquía son menos propensos a la violencia que en otros gobiernos.– 7. Las leyes de la monarquía cambian menos que las de los demás gobiernos.– 8. Las monarquías están menos sujetas a la disolución que otros gobiernos.

1. Establecida la naturaleza de una persona política y de los tres tipos, democracia, aristocracia y monarquía, expondremos en este capítulo las ventajas e inconvenientes que derivan de los mismos, tanto en general como de cada uno de ellos en particular. En primer lugar, considerando que un cuerpo político se constituye sólo para regir y gobernar a personas privadas, su beneficio o perjuicio consistirá, por tanto, en el beneficio o perjuicio de los así gobernados. El beneficio es aquello en orden a lo que se instituye un cuerpo político, es decir, la paz y conservación de cada hombre en particular; lo cual no es posible más que cuando existe un superior, según ya se ha sugerido antes en la parte primera, capítulo XIV, sección 12. Este beneficio se extiende por igual al soberano y a los súbditos. Pues quien tiene el poder soberano, tiene encomendada la defensa de sus personas con la ayuda de los particulares, y cada hombre particular asegura su defensa mediante su unión con el soberano. En cuanto a otros beneficios, independientes de la seguridad y suficiencia, referentes al bienestar y al deleite, como las riquezas superfluas, deben pertenecer al soberano

tanto como al súbdito y al súbdito tanto como al soberano. Pues las riquezas y el tesoro del soberano constituyen el dominio que tiene sobre las riquezas de los súbditos. Por tanto, si el soberano no actúa de manera que las personas privadas pueden disponer de medios, tanto para defenderse a sí mismas, como para defender lo público, no existirá el tesoro común o soberano. Por otra parte, si no existiera un tesoro común y público en manos del poder soberano, las riquezas privadas de las personas servirían más para llevarlas a una situación de confusión y guerra que para protegerlas o mantenerlas. Es por esto por lo que el beneficio del soberano y el del súbdito deben ir siempre juntos. Por tanto, no es correcta esa distinción del gobierno, según la cual *existe un gobierno para el bien de quien gobierna y otro para el bien de los gobernados, llamándose despótico (esto es señorial) al primero y al otro gobierno de hombres libres;* tampoco es correcta la opinión de aquellos que mantienen que no puede existir una ciudad *(city)* formada por un amo y sus siervos También podrían decir que no existe ciudad integrada por un padre y su propia prole, por numerosa que pueda ser. Ya que, para un amo que no tiene hijos, los siervos reúnen todos esos requisitos por los que los hombres aman a sus hijos; pues ellos constituyen su fuerza y su prestigio *(honour)*, y no es mayor su poder sobre ellos que sobre los hijos.

2. El inconveniente que procede del gobierno en general en relación con quien gobierna, radica en parte en el continuo cuidado y preocupación por los asuntos de otros hombres que son sus súbditos, y, en parte, en su riesgo personal; pues la jefatura *(head)* es siempre la parte, no sólo donde se producen las preocupaciones, sino también aquella contra la que se dirigen más frecuentemente los golpes de un enemigo. Para compensar estas incomodidades, la soberanía implica, junto con la necesidad de preocupaciones y peligros, tanto honor, tantas riquezas y tantos medios para de-

leitar la mente, que no puede proporcionarlos la riqueza de un hombre privado. Si se considera rectamente, del gobierno en general no se derivan inconvenientes para el súbdito; pero hay aparentemente dos cosas o dos quejas generales que pueden turbar su mente. Una es la pérdida de libertad; otra la incertidumbre sobre el *meum* y el *tuum*. En cuanto a la primera, consiste en que un súbdito no puede ya regir sus propias acciones según su propia discreción y juicio o, lo que es lo mismo, según su conciencia, según le dicten las circunstancias del momento. Por el contrario, debe actuar exclusivamente de acuerdo con esa voluntad a la que, de una vez para siempre, se ha vinculado hace tiempo, e implicada en la voluntad *(wills)* de la mayor parte de la asamblea, o en la voluntad de un solo hombre. Pero esto no supone realmente un inconveniente. Pues, como ya se ha demostrado antes, constituye el único medio mediante el cual tenemos cierta posibilidad de conservarnos; ya que si se le permitiese a cada hombre la libertad de seguir su conciencia, dada la diferencia de opiniones *(consciences)*, los hombres no podrían vivir juntos en paz ni una hora. Sin embargo, puede parecer un grave inconveniente para cada hombre en particular verse privado de esa libertad, porque cada uno piensa en sí mismo y no en el resto; con lo cual la libertad parece consistir en regir y gobernar sobre los otros, pues cuando un hombre es libre y el resto está dominado, es él quien posee el gobierno. Quien no lo entiende bien, exigiendo simplemente en nombre de la libertad, piensa que constituye un gran perjuicio y agravio que se le niegue tal honor. En cuanto al segundo inconveniente, referente al *meum* y *tuum*, éste no existe realmente sino sólo en apariencia. Consiste en que el poder soberano toma lo que el particular acostumbraba a disfrutar sin conocer otra propiedad que el uso y la costumbre. Pero, sin la existencia del poder soberano, el derecho de los hombres no constituye propiedad sobre algo, sino una comunidad; y no es mejor

que el no tener derecho en absoluto, como ya se ha expuesto en la parte primera, capítulo XIV, sección 10. Por tanto, al derivarse la propiedad del poder soberano, no puede emplearse contra él mismo; especialmente, cuando cada súbdito posee su propiedad frente a cualquier otro súbdito, lo cual no sucede cuando cesa la soberanía, porque en este caso todos vuelven al estado de guerra entre ellos. Las detracciones que se hacen, pues, sobre las propiedades de los hombres constituyen tan sólo el precio de la defensa y de la paz que la soberanía les proporciona. Si esto no fuera así, no podría detraerse justamente dinero ni fuerza para las guerras o por cualesquiera otros motivos públicos, pues ni el rey, ni la democracia, ni la aristocracia, ni los estamentos de cualquier país podrían hacerlo si no pudiese el poder soberano. Pues en todos esos casos se detrae en virtud de la soberanía. Así, tampoco en ninguno de esos tres estados cabe entregar la tierra de un hombre a otro, sin que exista delito por parte de aquel a quien se le quita y sin pretender el beneficio público, como se ha hecho. Todo esto puede hacerse sin agravio cuando lo hace el poder soberano, pues el poder en cuyo nombre se hace es nada menos que soberano y no puede haber otro mayor. Por tanto, las quejas por el *meum* y el *tuum* no existen en realidad, a menos que se exija más de lo necesario. Pero parece un perjuicio, porque para quienes no conocen el derecho de soberanía, o para aquellos a quienes pertenece el derecho, les parece un agravio, y el agravio, a pesar de lo leve que sea el daño, es siempre molesto, pues nos hace pensar en nuestra incapacidad para defendernos y nos hace celosos del poder que puede hacernos mal[1].

3. Habiendo tratado de los inconvenientes para el súbdito del gobierno en general, consideremos los mismos en cada uno de los tres tipos de gobierno; es decir, en la democracia, en la aristocracia y en la monarquía; los dos primeros

son en realidad uno, pues (como ya hemos dicho) la democracia consiste tan sólo en el gobierno de unos pocos oradores.

La comparación se hará, por consiguiente, entre monarquía y aristocracia, y omitiendo que el mundo, igual que fue creado, del mismo modo está gobernado por un solo Dios Todopoderoso, y que todos los antiguos han preferido la monarquía a cualquier otro tipo de gobierno, tanto en teoría *(opinion)*, al fingir la existencia de un gobierno monárquico entre sus dioses como por costumbre; pues en los tiempos más remotos todos los pueblos se gobernaban así; de modo que ese gobierno paternal, que es la monarquía, fue instituido desde el comienzo de la creación, procediendo los otros gobiernos de su disolución, causada por la naturaleza rebelde de la humanidad, y existiendo tan sólo piezas rotas de monarquía unidas por el ingenio humano. En esta comparación me limitaré a insistir en los inconvenientes que pueden sobrevenir a los súbditos como consecuencia de cada uno de estos gobiernos.

4. En primer lugar, puede parecer inconveniente que se atribuya tanto poder a un solo hombre, hasta el punto de no ser lícito que ningún hombre le resista, pensando algunos que es inconveniente *eo nomine*, porque tiene el poder. Pero en modo alguno puede admitirse esta razón, pues haría inconveniente el ser gobernado por Dios Todopoderoso, que sin duda tiene más poder sobre cada hombre que el que quepa conferir a cualquier monarca. Derívase, por consiguiente, este inconveniente, no del poder, sino de los afectos y pasiones que imperan en todos, tanto en el monarca como en el súbdito; por lo cual, el monarca puede estar inclinado a usar impropiamente ese poder. Dado que una aristocracia consiste en hombres, si las pasiones de muchos hombres son más violentas cuando se reúnen juntos que las pasiones de un hombre aislado, despréndese de ello que los inconvenientes que puedan surgir de la pasión serán mayores en una aristocracia que en una monarquía. Pues no cabe duda de que cuando las cosas se debaten en las grandes asambleas, como en ellas cada hombre puede exponer ampliamente su opinión sin ser interrumpido, intenta hacer parecer cualquier cosa que considera buena como mejor, y lo que estima malo como peor, en el mayor grado que le sea posible. Al final, puede tomarse en cuenta su consejo, el cual siempre irá encaminado a su propio beneficio u honor, pues la meta del hombre consiste en lograr algún bien para sí mismo. Ahora bien, no cabe conseguir esto sin actuar sobre las pasiones del resto de la asamblea. Y entonces las pasiones de aquellos que individualmente eran moderados tórnanse en conjunto vehementes, igual que muchos carbones calientan suavemente por separado, pero cuando se reúnen se inflaman entre sí[2].

5. Otro inconveniente de la monarquía es el siguiente: que el monarca, además de las riquezas necesarias para la defensa de la comunidad, puede exigir mucho más de sus súbditos para enriquecer a sus hijos, parientes y favoritos en el grado que le plazca; lo que realmente constituye un inconveniente si actúa de tal forma; pero lo mismo puede pasar, en mayor medida, en una aristocracia, donde también es más probable que suceda, pues no hay sólo uno, sino muchos que tienen hijos, parientes y amigos a quienes favorecer; de modo que en este punto es como si fuesen veinte monarcas en vez de uno, y verosímilmente todos dispuestos a anteponer recíprocamente sus mutuos deseos, de manera que opriman al resto. Lo mismo sucede también en la democracia, si están todos de acuerdo; en caso contrario puede producirse un inconveniente peor, o séase, la sedición.

6. Constituye también un inconveniente de la monarquía el poder dispensar de la aplicación de la justicia; de modo

que la familia y los amigos del monarca pueden cometer impunemente ultrajes contra el pueblo u oprimirlo mediante extorsión. Pero en las aristocracias no sólo uno sino muchos tienen poder para librar a los hombres de la mano de la justicia; y como ningún hombre está dispuesto a que sus familiares o amigos sean castigados de acuerdo con sus faltas, por consiguiente se entienden entre sí, sin necesidad de hablar, mediante un convenio tácito: *Hodie mihi, cras tibi.*

7. Otro inconveniente de la monarquía es el poder de alterar las leyes. Respecto a esto, es necesario que exista poder para alterar las leyes a medida que cambian las maneras de los hombres o cuando lo exige la coyuntura de todas las circunstancias dentro y fuera de la comunidad; por tanto, resulta inconveniente cambiar la ley cuando no se funda en la alteración de las circunstancias, sino en el cambio de las ideas *(minds)* de aquel o de aquellos por cuya autoridad se hacen las leyes. Es, empero, evidente en este punto que la mente de un hombre no puede ser tan variable como los acuerdos *(decrees)* de una asamblea. Pues, además de los cambios naturales, el cambio de uno solo de sus miembros puede ser suficientemente debido, bien a su elocuencia y reputación, o bien a su insistencia y su lucha para promulgar hoy una ley que otro hombre puede derogar mañana con medios similares.

8. Finalmente, el mayor inconveniente que puede sobrevenirle a una república es la aptitud para disolverse en una guerra civil; las monarquías están mucho menos expuestas a esto que cualquier otro tipo de gobierno. Pues donde la unión o vínculo de una república radica en una persona, no hay división *(distraction)*, mientras en las asambleas, aquellos de sus miembros que tienen opiniones distintas y dan consejos diferentes están expuestos a obstaculizarse

mutuamente y a ir en contra de los designios de la república en su propio beneficio; pero si no pueden obtener el honor de que se aprueben sus propios proyectos, buscan todavía el honor de demostrar que son inútiles las ideas *(counsels)* de sus adversarios. En esta disputa, cuando son iguales las fuerzas de las facciones opuestas, llegan efectivamente a la guerra[3]. Por eso, la necesidad enseña a ambos bandos que es imprescindible un monarca absoluto, o sea, un general tanto para defenderse contra el rival como para mantener la paz dentro de su propia facción. Sin embargo, esta predisposición a disolverse puede considerarse un peligro sólo en aquellas aristocracias donde los asuntos de Estado se debaten en asambleas grandes y numerosas, como en la antigua Atenas y en Roma, y no en aquellas donde los asuntos no se encomiendan a grandes asambleas, sino que se eligen magistrados y consejeros, encomendándoseles a unos pocos la gestión de los asuntos de Estado, como ocurre actualmente en la República de Venecia. Estos gobiernos no están más expuestos a disolverse, por esta circunstancia, que las monarquías, siendo similares en unos y otras el consejo de Estado[4].

Capítulo VI

1. Exposición de la dificultad referente a la absoluta sumisión a un hombre, que surge de la absoluta sumisión a Dios Todopoderoso.– 2. Que esta dificultad sólo se presenta entre esos cristianos que niegan que la interpretación de la Escritura depende de la autoridad soberana de la república.– 3. Que las leyes humanas no están hechas para gobernar las conciencias de los hombres, sino sus palabras y acciones.– 4. Lugares de la Biblia en que se prueba la obediencia que deben los cristianos a su soberano en todas las cosas.– 5. Exposición de la distinción propuesta entre un punto fundamental de la fe y uno accidental.– 6. Una explicación de los puntos de fe que son fundamentales.– 7. Que la creencia en esos puntos fundamentales es, en cuanto de fe, todo lo que se requiere para la salvación.– 8. Que los puntos no fundamentales no son necesarios para la salvación como materia de fe; y que por vía de fe no se requiere más para la salvación de un hombre que para la de otro.– 9. Que los accidentales no son puntos de la fe necesarios para un cristiano.– 10. Cómo concurren a la salvación la fe y la justicia.– 11. Que en una república cristiana se compaginan bien la obediencia a Dios y al hombre.– 12. Interpretación del principio (tenet) *de que cualquier cosa contraria a la conciencia es pecado.– 13. De cómo todos los hombres confiesan la necesidad de someter las controversias a alguna autoridad humana.– 14. De cómo, bajo un infiel, los cristianos están disculpados de la injusticia de desobedecerle en lo que concierne a la fe necesaria para la salvación, pero no a resistirle.*

1. Habiendo mostrado que en todas las repúblicas de cualquier tipo la necesidad de paz y de gobierno requiere la existencia de cierto poder, bien en un hombre, o bien en una asamblea de hombres, con el nombre de poder soberano, respecto al cual no es legal para ningún miembro de la comunidad desobedecerlo, preséntase ahora una dificultad que, si no se evita, hace ilegal que cualquier hombre procure su propia paz y conservación, impidiendo que un individuo se ponga bajo el mandato de un poder soberano tal

como se requiere al efecto. La dificultad consiste en esto: tenemos con nosotros la Palabra de Dios para regir nuestras acciones; ahora bien, si nos sometemos también a los hombres, obligándonos a hacer las acciones que nos manden cuando sean diferentes los mandamientos de Dios y del hombre, hemos de obedecer a Dios antes que al hombre y, en consecuencia, es ilegal el convenio de obediencia general a un hombre[1].

2. Esta dificultad no resulta ser muy antigua en el mundo. No existía tal dilema entre los judíos, pues la ley civil y la ley divina constituían una y la misma ley de Moisés: sus intérpretes eran los sacerdotes, cuyo poder estaba subordinado al poder del rey, igual que el poder de Aarón al poder de Moisés. Tampoco se trata de una controversia de la que nunca tuvieran noticia los griegos, los romanos u otros gentiles, pues entre ellos las distintas normas civiles ordenaban y aprobaban, no sólo la rectitud y la virtud, sino también la religión y el culto externo de Dios; lo que se estimaba como auténtico culto de Dios, que era Κατά τά νόμινα, es decir, acorde con las leyes civiles. También están libres de este problema los cristianos que viven bajo el dominio temporal del Obispo de Roma; pues los súbditos le permiten (al soberano) interpretar las Escrituras, que son ley de Dios, como él, según su propio juicio, estime correcto. Así pues, esta dificultad sólo permanece y perturba respecto a aquellos cristianos a quienes se permite considerar el sentido de las Escrituras según su propia interpretación privada, o mediante la interpretación de quienes no son designados por la autoridad pública. Quienes siguen su propia interpretación exigen continuamente libertad de conciencia, y aquellos que siguen la interpretación de otros no ordenados al efecto por el soberano de la comunidad, exigen un poder en cuestiones de religión superior al poder civil o, al menos, independiente de él.

3. Para evitar este escrúpulo de conciencia relativo a la obediencia a las leyes humanas, entre quienes interpretan por sí mismos la palabra de Dios en las Sagradas Escrituras, propongo a su consideración lo siguiente: primero, que ninguna ley humana pretende obligar la conciencia del hombre, sino sólo las acciones[2]. Pues teniendo en cuenta que nadie (excepto Dios) conoce el corazón o la consciencia de un hombre, a menos que se transforme en acción, bien de la lengua o bien de otra parte del cuerpo, la ley hecha para obligar en conciencia no tendría ningún efecto, porque ningún hombre puede discernir más que por medio de la palabra o de la acción, si tal ley se respeta o se quebranta. Tampoco los mismos apóstoles pretendían el dominio sobre las conciencias de los hombres en lo concerniente a la fe que predicaban, sino tan sólo instruirlos y persuadirlos. Por esto dice San Pablo en la epístola a los Corintios 1, 24, refiriéndose a sus controversias al respecto con los demás apóstoles, «que no tenían dominio sobre su fe, sino que eran los ayudantes de su júbilo».

4. En cuanto a las acciones de los hombres, las cuales proceden de sus consciencias, regular tales acciones constituye el único medio de paz; si no pueden estar de acuerdo con la justicia, resultará imposible compaginar la justicia en relación a Dios y la paz entre los hombres en esa religión que nos enseña «que la justicia *y* la paz se abrazarán mutuamente» y en la que tenemos tantos preceptos sobre la absoluta obediencia a la autoridad humana; según Mateo 23, 2, 2, tenemos este precepto: «Los escribas y los fariseos se sientan en la cátedra de Moisés; por tanto, todo lo que te ordenen lo observarás y cumplirás». Y, sin embargo, los escribas y fariseos no eran sacerdotes, sino hombres con autoridad temporal. De nuevo Lucas 11, 17, dice: «Todo reino dividido contra sí mismo será destruido»; y, ¿no es en ese reino dividido en sí mismo donde las acciones de todos se rigen

por su opinión particular o conciencia y, sin embargo, no dan esas acciones ocasión de ofender y romper la paz? Otra vez en Rom. 13, 5, se dice: «Cuando debas ser súbdito, no sea sólo por cólera, sino también por causa de consciencia». Tito 3, 1: «Recuérdales que deben estar sometidos a los príncipes y poderes». I Pedro 2, 3, 13-14: «Someteros en todo a las órdenes del hombre, por amor al Señor, bien se trate del rey, de un superior o de los gobernadores cuando son enviados por él para el castigo de los malvados». Judas, versículo 8: «También esos soñadores que profanan la carne desprecian al gobierno y hablan mal de los que están en el poder». Y en la medida en que todos los súbditos en las comunidades tienen la naturaleza de hijos y siervos, el mandato que se da a éstos es un mandato para todos los súbditos. Respecto a ésos, dijo San Pablo en su epístola a los Colosenses 3, 20, 22: «Hijos, obedeced a vuestros padres en todas las cosas; siervos, sed obedientes con vuestros amos, según la carne, en todas las cosas». Y en el verso 23: «Hacedlo de corazón como si se tratara del Señor». Considerando esas frases, me parece extraño que en una comunidad cristiana cualquier hombre tenga ocasión para negarse a obedecer, sobre esta base, a la autoridad pública, ya que «es mejor obedecer a Dios que al hombre». Aunque San Pedro y los apóstoles respondieron así al consejo de los judíos que les prohibía predicar a Cristo, no existe, pues, razón para que se pueda alegar lo mismo contra sus gobernadores cristianos, que mandan predicar a Cristo. Para reconciliar esta aparente contradicción de la obediencia simple a Dios y al hombre, hemos de considerar a un súbdito cristiano bajo un soberano cristiano o bajo uno infiel[3].

5. Bajo un soberano cristiano debemos considerar en qué acciones nos prohíbe Dios Todopoderoso obedecerle y en cuáles no. Las acciones que se nos prohíbe obedecer son solamente aquellas que implican una negación de esa fe

que es necesaria para nuestra salvación; pues, por otra parte, no puede existir pretensión de desobediencia, ya que, ¿cómo podría un hombre exponerse al peligro de una muerte temporal, por desagradar a su superior, si no fuera por el miedo de la muerte eterna? Por consiguiente, es necesario plantearnos cuáles de esas proposiciones y artículos han sido declarados por nuestro Salvador o por sus apóstoles de tal naturaleza que sin creer en ellos no puede salvarse el hombre; y después todos los demás puntos que son ahora controvertidos y establecen la distinción entre las sectas de papistas, luteranos, calvinistas, arminianos, etc., igual que antaño existieron las de paulistas, apolonios, cefasianos, debiendo ser de tal tipo que un hombre no necesite para sostenerlos negar la obediencia a sus superiores. A esos puntos de fe necesarios para la salvación los llamaré FUNDAMENTALES, y a los restantes ACCIDENTALES *(superstruction).*

6. Prescindiendo de toda controversia, no existe más punto necesario de fe para la salvación del hombre que éste: que Jesús es el Mesías, es decir, el Cristo. Esta proposición se ha explicado de diversas formas, pero, sin embargo, sigue siendo la misma; así «que él es el ungido de Dios». En cuanto al significado de la palabra Cristo, quiere decir «que él fue el auténtico y legítimo rey de Israel, el hijo de David; el Salvador del mundo, el redentor de Israel; la Salvación de Dios; el que ha de ser enviado al mundo, el hijo de Dios», y (lo que deseo anotar en contra de la nueva secta de Arrianos) el «Hijo de Dios engendrado», Acts. 3, 13, Heb. 1, 5; 5, 5: «el único Hijo de Dios engendrado», Juan 1, 14, 18; Juan 3, 16, 18; I Juan 4, 9: «que él era Dios», Juan 1, 1; Juan 20, 28; que la «plenitud de la naturaleza de Dios habita en su cuerpo». Además, el «Único Santo, el Elegido de Dios, el que perdona los pecados, el que resucitó de entre los muertos»; son todas estas explicaciones y partes de un

principio general: «que Jesús es el Cristo». Por tanto, este punto y todas las explicaciones sobre el mismo son fundamentales, desprendiéndose todas ellas de la creencia en Dios Padre; Juan 12, 44: «Quien cree en mí no cree en mí, sino en aquel que me envió»; I Juan 2, 23: «El que niega al Hijo, niega al Padre». La creencia en Dios supone la creencia en el Espíritu Santo, de quien Cristo dice, en Juan 14, 26: «Pero el Consolador, que es el Espíritu Santo, a quien el Padre enviará en mi nombre»; y Juan 15, 26: Pero cuando venga el Consolador, a quien yo os enviaré en nombre de mi Padre, como el Espíritu de la verdad». En resumen, debemos creer las Escrituras, gracias a las cuales creemos esos puntos y el de la inmortalidad del alma, sin los cuales no podemos creer que Jesús es el Salvador.

7. Así como todos esos puntos de fe son fundamentales y necesarios para la salvación, así también son los únicos necesarios como materia de fe y los únicos esenciales para la profesión de cristiano; lo cual resulta evidente a tenor de muchos puntos de la Sagrada Escritura, como Juan 5, 39: «Estudiad las Escrituras, pues en ellas encontraréis la vida eterna, y en ellas se contiene mi testimonio». Ahora bien, considerando que por Escritura se quería significar el Antiguo Testamento (pues el Nuevo no había sido todavía escrito), la creencia sobre lo que fue escrito con relación a nuestro Salvador en el Antiguo Testamento era suficiente para lograr la vida eterna; pero en el Antiguo Testamento sólo se revela, en lo referente a Cristo, que es el Mesías, siendo tales cosas las que pertenecen a los puntos fundamentales de que depende la salvación; y, por consiguiente, esos puntos fundamentales son suficientes para la salvación, por lo que respecta a la fe. En Juan 6, 28, 29, se dice: «Entonces ellos le dijeron: ¿Qué debemos hacer para cumplir la voluntad de Dios? Y Jesús respondió: La voluntad de Dios es que creáis en aquel a quien él ha enviado». Así, pues, el

punto que debemos creer es: «que Jesucristo ha sido enviado por Dios, y que quien cree en él, cumple la voluntad de Dios». En Juan 11, 26, 27, se dice: «Quienquiera que viva y crea en mí, no morirá. ¿Crees tú esto? Ella le dijo sí, mi Señor, creo que tú eres el Cristo, el hijo de Dios, el cual ha sido enviado al mundo». De aquí se desprende que quien crea esto no morirá jamás. También en Juan 20, 31: «Pero estas cosas han sido escritas para que creas que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo puedas tener vida en su nombre». Con todo ello parece que es este el punto fundamental de fe, necesario para nuestra salvación. En Juan I, 4, 2, se declara: «Todo espíritu que confiese que Jesucristo se ha encarnado, es de Dios»; y en Juan 1, 5, 1: «Cualquiera que cree que Jesús es el Cristo, procede de Dios»; y en el versículo 4: «¿Quién será el que domine el mundo, sino aquel que crea que Jesús es el Hijo de Dios?». Así también, versículo 13: «Estas cosas han sido escritas para que creyendo en el nombre del Hijo de Dios puedas tener vida eterna». Hechos 8, 36, 37, relata: «El eunuco dijo: Aquí hay agua. ¿Qué debo hacer para bautizarme?; y Felipe le dijo: Si tú crees con todo tu corazón, tú puedes. El otro respondió y dijo: Yo creo que Jesucristo es el Hijo de Dios». Por tanto, esto era suficiente para recibir el bautismo, es decir, para entrar en la cristiandad. En los Hechos 16, 30, se escribe: «El guardián de la prisión cayó de rodillas ante Pablo y Silas, y dijo: Señores, ¿qué debo hacer para salvarme? Y ellos le dijeron: Cree en Nuestro Señor Jesucristo». El sermón de San Pedro, el día de Pentecostés, constituyó simplemente una explicación de que Jesús era el Cristo. Y cuando le hubieron escuchado le preguntaron: ¿Qué debemos hacer?; él les dijo, según los Hechos, 2, 38: «Enmendad vuestras vidas y sed bautizados todos en el nombre de Cristo Jesús, para la remisión de los pecados». En Romanos 10, 9: «Si tú confiesas con la boca al Señor Jesús y crees en tu corazón que Dios le ha resucitado de entre los muertos, serás

salvado». A estas citas cabe añadir que en cualquier circunstancia en que Cristo nuestro Salvador aprueba la fe de cualquier hombre, la proposición creída (si ello puede colegirse del texto) constituye siempre alguno de esos puntos fundamentales arriba citados u otro equivalente; como la fe del centurión, en Mateo 8, 8: «Pronuncia tan sólo una palabra y mi criado será curado», creyendo que era omnipotente; o la fe de la mujer que padecía flujo de sangre (Mateo 9, 21): «Si *yo* pudiera tocar el borde de su vestidura», implicando que era el Mesías. También la fe de los ciegos (Mateo 9, 28): «¿Crees tú que yo soy capaz de hacer esto?»; o la fe de la mujer de Canaán (Mateo 15, 22), en que era el «Hijo de David», lo que quiere decir lo mismo. Y así, todos esos lugares (sin excepción) en los que el Salvador predicaba a un hombre la fe, pero que al ser tantos resulta imposible incluirlos aquí, se refieren a esta cuestión, que no puede responderse de otro modo. Igualmente, al no ser exigible otra fe, no puede existir otra predicación, pues los profetas del Antiguo Testamento no predicaron otra, y Juan Bautista sólo predicó que se aproximaba el reino de los cielos. Idéntica fue la misión de los apóstoles (Mateo 10, 7): «Id y predicad a todas las gentes que ha llegado el reino de Dios». Y Pablo, al predicar entre los judíos (Hechos 18, 5), se limitó a testificar ante ellos «que Jesús era el Cristo». Los paganos no tuvieron otro conocimiento de los cristianos que la frase de que creían que «Jesús era un rey», gritando (Hechos 17, 6): «Esos son los que han alterado el estado del mundo, y son aquí aquellos a quienes recibió Jasón. Y todos ellos actúan contra los decretos de César, diciendo que hay otro *rey* a quien llaman Jesús». Éste era el compendio de todas las predicciones, el compendio de quienes creían tanto en los hombres como en los demonios. Éste fue el título que pusieron en la Cruz: «Jesús de Nazaret, Rey de los judíos»; esto dio motivo a la corona de espinas, al cetro de caña y a que un hombre llevase su cruz; éste es el tema de

los *Hosannas*, y es este el título mediante el cual nuestro Salvador, al ordenar tomar los bienes de otro hombre, les encargó que dijeran que «el Señor los necesitaba»; y a este título limpió el templo de los mercaderes profanos que se habían instalado allí. Ni los propios apóstoles creían que «Jesús era el Mesías», pues no pudieron entenderlo hasta después de la resurrección de Jesús, por considerar que el Mesías no podía ser más que un rey temporal. Además, este punto de que «Cristo es el Mesías», se establece particularmente como fundamental mediante esa palabra, o alguna otra equivalente, en distintos lugares del Evangelio. Ante la confesión de Pedro (Mateo 16, 16), «Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios Vivo, nuestro Salvador» (versículo 18), le respondió: «Sobre esta piedra edificaré mi Iglesia». Este punto constituye, por tanto, todo el fundamento de la Iglesia de Cristo. San Pablo, en la Epístola a los Romanos (15, 20), dice: «Si yo me esforzase en predicar el evangelio, sin que Cristo fuese nombrado, hubiese temido edificar sobre los cimientos de otro hombre». En la epístola a los Corintios (1, 3, 10), al reprenderles por sus sectas y sus curiosas doctrinas y controversias, distinguió San Pablo entre puntos fundamentales y superfluos *(superstruction)* diciendo: «Yo he puesto los cimientos para que otros edifiquen encima; pero dejad a cada hombre el cuidado de edificar sobre ellos. Pues no puede existir otra base que la que ha sido puesta, o sea, que Jesús es el Cristo». Y también en la epístola a los Colosenses 2, 6: «Puesto que vosotros habéis recibido a Jesucristo como el Señor, dejadle pasar, arraigáos y edificad sobre él y estableceos en la fe».

8. Habiendo demostrado que la proposición de que Jesús es el Cristo, constituye el único punto fundamental y necesario de fe, expondré a continuación más citas para mostrar otros puntos que, a pesar de ser ciertos, no es necesario creer, hasta el punto de que no pueda salvarse un hombre

si no los acepta. En primer lugar, si un hombre no pudiera salvarse sin aceptar de corazón la verdad de todas las controversias que ahora se debaten en materia de religión, no puedo entender cómo podría salvarse ningún ser viviente; están tan llenas de sutileza y se precisa un conocimiento tan especial para ser un gran teólogo, que ¿cómo podría pensar un hombre que nuestro Salvador, el cual, según Mateo 11, 30, dijo, «mi yugo es ligero», le exija una cuestión de tanta dificultad?; o ¿cómo pueden creer los niños pequeños? (Mateo 18, 6); o ¿cómo pudo ser catequizado adecuadamente el buen ladrón en la cruz? ¿O llegar San Pablo a ser un perfecto cristiano en el momento de su conversión? Y aunque no se exigiese obediencia más que a los puntos fundamentales explicados por él, que los había recibido de modo implícito, sin embargo, no cabe exigir más fe para la salvación a un hombre que a otro. Pues si es cierto «que cualquiera que confiese de palabra a Jesús Nuestro Señor y crea en su corazón que Dios le ha resucitado de entre los muertos, será salvado», como se dice en la epístola a los Romanos 10, 9, y «que cualquiera que crea que Jesús es el Cristo, viene de Dios», la creencia en este punto es suficiente para la salvación de cualquier hombre en lo que se refiere a la fe. Y viendo que quien no crea que «Jesús es el Cristo», aunque acepte otros puntos, no puede salvarse, despréndese que no puede exigírsele más a un hombre que a otro en materia de fe para la salvación.

9. Sobre estos puntos fundamentales existe poca controversia entre los cristianos, aunque en otros puntos pertenezca cada uno a diferentes sectas. Por tanto, las controversias religiosas recaen enteramente sobre puntos innecesarios para la salvación, muchos de los cuales son doctrinas sacadas de puntos fundamentales mediante el razonamiento humano. Por ejemplo, doctrinas tales como las referentes a la manera de la presencia real, en la cual se mezclan dogmas

de fe relativos a la omnipotencia y divinidad de Cristo, con máximas de Aristóteles y peripatéticos en relación con la sustancia y accidentes, las especies, la hipóstasis y la migración de los accidentes de un lugar a otro; palabras algunas de ellas sin significado, que son sólo producto de la especulación de los sofistas griegos. Esas doctrinas fueron condenadas expresamente en la epístola a los Colosenses 2, 8, donde después de haberles exhortado San Pablo a «arraigar y basar su fe en Cristo», les da otro consejo adicional: «Desconfiad de cualquier hombre que trate de embaucaros mediante la filosofía y falacias vanas, mediante las tradiciones de los hombres, de acuerdo con los principios del mundo». Tales son esas doctrinas, procedentes de lugares de la Escritura, que se refieren, no a las bases, sino a la razón natural del hombre; como sobre la concatenación de las causas y sobre la manera de actuar la predestinación divina, las cuales también están mezcladas con filosofía. ¡Cómo si fuera posible para el hombre, que no sabe de qué modo Dios ve, oye o habla, conocer sin embargo la manera de sus intenciones y de la predestinación! Por tanto, un hombre no debe examinar con la razón cualquier punto, o deducir cualquier consecuencia de las Escrituras mediante la razón, en lo que se refiere a la naturaleza de Dios Todopoderoso, de lo cual no es capaz la razón. Por tanto, San Pablo (Rom. 12, 3) da una buena norma: «Que ningún hombre presuma entender por encima de lo que le es dado entender, sino que entienda según la moderación»; por lo cual no deben presumir que, gracias a su propia interpretación de la Escritura, lleguen a traer al entendimiento alguna doctrina concerniente a aquellas cosas que son incomprensibles. Además, toda esta controversia relativa a la teoría de la predestinación divina y a la libre voluntad del hombre no es peculiar de los cristianos. Pues nos encontramos con enormes volúmenes sobre el tema, bajo el título de destino y contingencia, producto de las disputas entre los epicúreos y los estoicos; en consecuencia, no se trata de una materia de fe, sino de una cuestión filosófica; y lo mismo sucede con otros puntos, excepto el fundamental que ya ha sido expuesto; de modo que Dios recibe al hombre, sea cual fuere su postura sobre dichas cuestiones. En tiempos de San Pablo surgió la discusión acerca de si un cristiano gentil podría comer libremente cualquier cosa prohibida a un cristiano judío; y condenando el judío al gentil que lo hacía, le dijo San Pablo (Rom. 14, 3): «Déjale a él que coma lo que juzgue conveniente, porque Dios le ha recibido». Y en el versículo 6, en lo referente a la observancia de los días santos, punto en que diferían los judíos y los gentiles, les dijo: «Quien observa el día, lo observa en nombre del Señor, *y quien no lo observa, no lo hace* en nombre del Señor». Quienes contienden por estas cuestiones y se dividen en sectas entre sí, no puede presumirse que lo hagan por su celo en la fe, sino que sus disputas son sólo humanas, como lo confirma San Pablo en 1 Cor. 3, 4: «Cuando uno dice, yo soy de Pablo, y otro, yo soy de Apolo, ¿no se trata de cuestiones humanas?». Pues no se trata de materias de fe, sino de ingenio, en las cuales, desde un punto de vista humano, los hombres se inclinan a buscar la superioridad sobre otros, ya que no existe ciertamente más punto de fe que el de que «Jesús es el Cristo»; según testificó San Pablo (1 Cor. 2, 2): «Pues yo no estimo más conocimiento entre vosotros que el de que Jesucristo ha sido crucificado». Y en 1 Tim. 6, 20, 21: «¡Oh, Timoteo!, atiende lo que te han encomendado, y evita las habladurías vanas y profanas, y la oposición de la falsamente llamada ciencia, pues algunos, aunque la profesen, yerran en lo referente a la fe». En 2 Tim. 2, 16: «Evita las habladurías profanas y vanas», etc. Versículo 17: «De esta suerte han errado Himeneo y Fileto, en lo que se refiere a la verdad, al decir que la resurrección ha pasado ya». Con todo esto San Pablo demostró que suscitar cuestiones mediante razonamiento humano, aunque sea sobre los puntos

fundamentales, no es sólo innecesario, sino además muy peligroso para la fe de un cristiano. De todas estas citas extraigo yo la conclusión general de que no son necesarios para la salvación ninguno de los temas de controversia ahora existentes entre los cristianos de diversas sectas, o cualquier otro punto en que pueda disentirse en lo referente a la fe –con la única excepción de lo contenido en este principio de que «Jesús es el Cristo»–; aunque en cuestión de obediencia un hombre puede estar obligado a no oponerse a ellos[4].

10. Aunque para conseguir la salvación no se necesita más, según se ha declarado ya, de acuerdo con las Sagradas Escrituras, en cuanto a materia de fe, que esos artículos fundamentales anteriormente expuestos, requiérense, no obstante, otras cosas en materia de obediencia. Pues, según acontece en el reino de este mundo, para evitar el castigo que puedan imponer los reyes no basta con reconocer el derecho y el título del rey, si no se obedecen además las leyes; de manera que tampoco es suficiente reconocer a nuestro Salvador como Rey de los Cielos –en lo cual consiste la fe cristiana–, a menos que intentemos también obedecer sus leyes, las cuales son las leyes del reino celestial, consistiendo en ello la obediencia cristiana. Teniendo en cuenta que, según hemos demostrado en la parte primera, capítulo XVIII, las leyes del reino de los cielos son las leyes de la naturaleza, no sólo es necesaria la fe, sino también la observancia de la ley natural, de acuerdo con la cual a un hombre se le llama justo y honesto (en ese sentido en que la justicia se entiende, no como la ausencia de culpa, sino como el intento y la voluntad continua de hacer lo que es justo). No sólo es necesaria la fe para la salvación, sino también esta justicia, que por sus efectos se llama arrepentimiento y a veces obras. De este modo la fe y la justicia concurren ambas a dicho fin; y entre las diversas acepciones de la palabra

justificación, ambas contribuyen propiamente a justificar; y de la carencia de cualquiera de ellas se dice con propiedad condenar. Pues no sólo merece castigo el que se resiste al rey poniendo en duda su título, sino también el que lo hace debido a los excesos de sus pasiones. Cuando la fe y las obras se separan, no sólo se considera muerta la fe al faltar las obras, sino que también las obras se llaman obras muertas en cuanto les falta la fe. Por consiguiente, Santiago, en el cap. 2, 17, dice: «Incluso, pues, la fe cuando no va acompañada de obras está muerta»; y en el versículo 26: «pues así como el cuerpo sin el espíritu está muerto, así también la fe sin obras es fe muerta». También San Pablo (Heb. 6, 1) llama a las obras sin fe obras muertas cuando dice: «No basar de nuevo las bases del arrepentimiento en obras muertas». Como obras muertas se consideran, no la obediencia y la justicia del hombre interior, sino las *opus operatum* o acciones externas procedentes del miedo al castigo, de la vanagloria o del deseo de ser honrado por los hombres; pero esos motivos pueden ser independientes de la fe y no contribuyen en lo más mínimo a la justificación del hombre. Por esta causa, San Pablo (Rom. 4) excluye que la observancia formal de la ley tenga parte en la justificación de un pecador. Pues, según la ley de Moisés, que se aplica a las acciones humanas y requiere la falta de culpa, todos los hombres vivos están expuestos a condenarse y, por consiguiente, ningún hombre se justificaría por las obras, sino solamente por la fe. Pero si las obras se toman en cuenta por el esfuerzo puesto en realizarlas exteriormente, es decir, si en lugar del acto se considera la voluntad, o en lugar de lo formal lo interno, entonces las obras contribuyen a la salvación. Éste viene a ser el sentido de la cita de Santiago, cap. 2, 24: «Vosotros veis entonces cómo un hombre se justifica mediante las obras y no sólo por la fe». Ambas cosas se unen para la salvación, como dice San Marcos 1, 15: «Arrepiéntete y cree el Evangelio». Y en Lucas 18, 18, cuan-

do un hombre importante preguntó a Jesús qué debía hacer para alcanzar la vida eterna, le propuso que observara los mandamientos; y cuando el personaje le dijo que los observaba, le propuso la fe: «Vende todo lo *que tengas* y sígueme». Y Juan 3, 36, dice: «Quien crea en el Hijo tendrá vida eterna. Pero quien no obedezca al Hijo, no vivirá». Por donde junta manifiestamente la obediencia y la fe. En Rom. 1, 17, se dice: «El justo vivirá por la fe»; no todos, sino el justo. Pues también «los diablos creen y tiemblan». Pero aunque se dice que ambas, la fe y la justicia (significando, empero, por justicia, no la ausencia de culpa, sino las buenas intenciones de la mente, lo que es llamado rectitud por Dios, que toma el acto según la voluntad), son necesarias para justificarnos, existen sin embargo partes en el acto de la justificación que es necesario distinguir. Pues la justicia se dice que justifica, no porque absuelva, sino porque denomina justo y pone en un estado o capacidad de salvación a cualquiera que tenga fe. Pero la fe se dice que justifica, esto es, que absuelve, porque mediante ella un hombre justo es absuelto, perdonándosele sus acciones injustas. De esta forma se compaginan las citas de San Pablo y Santiago, de «que sólo la fe justifica», y de que «un hombre no se justifica sólo por la fe»; y nos muestra cómo tienen que contribuir a la salvación la fe y el arrepentimiento.

11. Teniendo en cuenta estas cosas resulta claramente que, bajo el poder soberano de una comunidad cristiana, mediante la simple obediencia a las leyes humanas, no existe peligro de condenación; pues, dentro de lo que el soberano permite al pueblo cristiano, ningún hombre está obligado a renunciar a la fe suficiente para su salvación, es decir, a los puntos fundamentales[5]. En cuanto a los otros puntos, viendo que no son necesarios para la salvación, si adaptamos nuestras acciones a las leyes, no sólo hacemos algo permitido, sino también lo que se nos manda por ley natural, la

cual es la ley moral enseñada por nuestro propio Salvador. Ésta es la parte de esa obediencia que debe contribuir a nuestra salvación.

12. De modo que, si bien es cierto que cualquier cosa hecha por el hombre en contra de su conciencia es pecado, sin embargo, la obediencia no constituye pecado en esos casos, ni va en contra de la conciencia. Pues al no ser la consciencia más que la opinión o juicio adoptado por un hombre, una vez que ha transferido su derecho de juzgar a otro por quien será mandado, no cuenta su juicio, sino el del otro; de manera que al obedecer las leyes un hombre debe hacerlo, empero, de acuerdo con su conciencia, pero no con su conciencia privada. Cualquier acto realizado en contra de la conciencia privada constituye entonces pecado, cuando las leyes le permiten su propia elección; pero no en ningún otro caso. Resulta, pues, culpable cualquier acto que realice un hombre, no sólo creyendo que está mal hecho, sino dudando si está mal o bien, en caso de que legalmente pueda dejar de hacerlo[6].

13. Y según se ha mostrado ya, un hombre debe someter sus opiniones, en materias controvertidas, a la autoridad de la república; esto mismo viene confirmado también por la práctica de todos aquellos que de otra forma lo negarían. Pues, ¿quién que tenga una opinión diferente de otro y piense que él tiene razón, y que el otro está equivocado, no creerá razonable admitir, si es de la misma opinión que la comunidad entera, que el otro se somete también a la misma? O ¿no estaría satisfecho si no sólo ese o unos pocos hombres, sino todos los teólogos de la nación, o al menos una asamblea de todos aquellos con los que está de acuerdo, tuviesen poder para decidir en todas las controversias sobre religión? O ¿hay a quien no le satisfaga someter sus opiniones al Papa, o a un concilio general, o provincial, o a

un presbiterio de su propio país? Y, sin embargo, en todos esos campos se somete a una autoridad que no es superior a la autoridad humana. Tampoco puede un hombre someterse a la Sagrada Escritura, si no se somete a alguno o algunos para la interpretación de la misma. Si no ¿por qué iba a ser necesario estatuir por doquier algún tipo de gobierno eclesiástico si la propia Biblia pudiera cumplir la misión de juzgar acerca de todas las controversias de fe? Pero, según una continua experiencia, resulta evidente la verdad de que los hombres no sólo buscan la libertad de conciencia, mas también la de sus acciones; y no solamente eso, sino incluso una libertad ulterior para convencer a otros de sus opiniones, constituyendo también el deseo de cualquier hombre, que la autoridad soberana no admita más opiniones que las mantenidas por él mismo.

14. Por consiguiente, en una comunidad cristiana no se presenta la dificultad de obedecer tanto al hombre como a Dios, reduciéndose todo el problema a este punto: si un hombre que ha recibido la fe de Cristo, habiéndose sometido anteriormente a la autoridad de un infiel, está dispensado o no de su obediencia en cuestiones de religión. En este caso, en cuanto todos los acuerdos de obediencia se suscriben para conservar la vida humana, parece razonable pensar que si un hombre ha de resignarse a entregar su vida sin ofrecer resistencia antes que obedecer las órdenes de un infiel, en un caso tan extremo está suficientemente liberado del pacto. Pues ningún convenio puede obligarle más allá del intento; de modo que si un hombre no puede estar seguro de realizar justamente un deber cuando a cambio se le ofrece una muerte inmediata, mucho menos puede esperarse que lo haga cuando está moralmente convencido de ser condenado eternamente. Esto por lo que respecta a los escrúpulos de conciencia que pueden surgir en relación con la obediencia de las leyes humanas por parte de

quienes interpretan por sí mismos la ley de Dios[7]. Queda por remover el mismo escrúpulo de aquellos que sometan sus controversias a otros, no ordenados al efecto por la autoridad soberana[8]. De esto trataremos en el capítulo siguiente.

Capítulo VII

1. Exposición de la cuestión de quiénes son los magistrados en el reino de Cristo.– 2. Ejemplos expuestos en las controversias entre Moisés y Aarón y entre Moisés y Cora.– 3. Entre los judíos el poder temporal y el espiritual estaban en la misma mano.– 4. Paralelo entre los doce príncipes de Israel y los doce apóstoles.– 5. Paralelo entre los setenta ancianos y los setenta discípulos.– 6. La jerarquía de la Iglesia en tiempos de nuestro Salvador consistía en los doce y los setenta.– 7. Por qué Cristo no ordenó sacerdotes para el sacrificio, como hizo Moisés.– 8. La jerarquía de la Iglesia en tiempos de los apóstoles: apóstoles, obispos y sacerdotes.– 9. La predicación del evangelio no fue mandato, sino persuasión.– 10. La excomunión. Los soberanos como gobernantes eclesiásticos directos bajo Cristo.– 11. Que ningún hombre puede tener una justa pretensión religiosa en contra de la obediencia a la comunidad. Dios habla al hombre a través de sus delegados.

1. En el capítulo anterior han sido resueltas esas dificultades que se oponen a nuestra obediencia a la autoridad humana, las cuales surgen de la mala interpretación del título y de las leyes de nuestro Salvador; en lo primero, es decir su título, radica nuestra fe, y en lo último, nuestra justicia. Ahora bien, quienes no difieren entre sí en lo referente a su título y leyes pueden, sin embargo, tener opiniones diferentes sobre sus magistrados y la autoridad que se les ha dado. Ésta es la causa por la que muchos cristianos han negado la obediencia a sus príncipes, pretendiendo que Cristo, nuestro Salvador, no les ha dado a ellos, sino a otros, la magistratura. Unos dicen, por ejemplo, que al Papa con carácter universal, algunos que a un sínodo aristocrático, y otros que a un sínodo democrático de cada comunidad. Por tanto, siendo los magistrados de Cristo aquellos a cuyo través habla, se plantea la cuestión de si lo hace por medio del Papa, o mediante las exhortaciones de obispos y ministros,

o a través de aquellos que ostentan el poder soberano en cada comunidad[1].

2. Esta controversia fue la causa de aquellos dos motines que se produjeron contra Moisés en el desierto. El primero dirigido por Aarón y su hermana Miriam, que censuraban a Moisés haberse casado con una mujer etíope. El estado de la cuestión entre ellos y Moisés se plantea en Números 12, 2, con estas palabras: «¿Por qué el Señor sólo nos ha hablado a través de Moisés? ¿No nos ha hablado también a nosotros? Y el Señor escuchó esto», etcétera, y castigó por ello a Miriam, perdonando a Aarón por su arrepentimiento. Éste es el caso en que se enfrenta el Sacerdocio a la Soberanía. El otro episodio fue el de Cora, Datan y Abiram, quienes se unieron con doscientos cincuenta capitanes contra Moisés y contra Aarón. El motivo de su disputa fue éste: «Si Dios no estaba con la multitud tanto como con Moisés y ningún hombre era tan santo como él». Pues, según decían (Núm. 16, 3): «Tú echas demasiado sobre tus hombros, al ver que toda la congregación es sagrada; el Señor está en cada uno de ellos y está entre ellos; por tanto, ¿cómo podéis elevaros vosotros mismos por encima de la congregación del Señor?». Éste fue el caso de quienes exaltaron sus conciencias privadas, uniéndose para sacar el gobierno de la religión de las manos de aquel o aquellos que ostentan el poder soberano de la república; resulta evidente en qué medida le agradó esto a Dios, dado el terrible castigo impuesto a Cora y sus cómplices.

3. Por tanto, en el gobierno de Moisés no existía poder civil ni espiritual que no derivase de él; y tampoco existía en el Estado de Israel, en la época de los reyes, ningún poder terreno capaz de obligarles a cosa alguna, no permitiéndosele a ningún súbdito resistírseles en cualquier circunstancia. Pues aunque gracias a su extraordinaria posición pudieran

amonestarles y amenazarles los profetas, sin embargo, no tenían autoridad sobre ellos, y, en consecuencia, entre los judíos el poder espiritual y temporal estaban siempre en la misma mano[2].

4. En la medida en que era el soberano legítimo de los judíos en particular, tanto como rey en el reino de los cielos, Cristo nuestro Salvador restableció esa forma de política utilizada por Moisés. De acuerdo con el número de los hijos de Jacob, Moisés escogió por nombramiento divino (Núm. 1, 4) a doce hombres, cada uno de ellos como jefe de su tribu, para que le asistieran en el gobierno de Israel. Según el versículo 24, esos doce fueron llamados los «príncipes de Israel, doce hombres, cada uno de ellos en representación de la casa de sus padres». También se dice en Núm. 7, 2, que debían «ser las cabezas en las casas de sus padres, y príncipes de las tribus, *y* gobernar sobre los que fueran censados». Esos doce eran iguales entre sí. De manera similar escogió nuestro Salvador a los doce apóstoles para que le asistieran en el mando; de ellos dijo Mateo 19, 28: «Cuando el Hijo del Hombre se siente en el trono de su majestad, vosotros, que me seguiréis en la reencarnación, os sentaréis también en doce tronos y juzgaréis a las doce tribus de Israel». En lo referente a la igualdad entre los doce apóstoles entre sí, nuestro Señor dice, en Mateo 20, 25: «Vosotros sabéis que los señores de los gentiles tienen dominio sobre ellos», etc. (vers. 26): «Pero no será así entre vosotros, porque el que se ensalce será humillado». En Mateo 23, 11: «A quien sea el más grande entre vosotros, dejadle ser vuestro siervo». Y un poco antes, vers. 8: «Que nadie se llame Rabino, pues sólo uno es vuestro doctor: Cristo, y todos sois hermanos», y en los Hechos, 1, en la elección de Matías como apóstol, aunque San Pedro desempeñase el papel de un «prolocutor», ninguno se atribuyó, sin embargo, autoridad para la elección, decidiéndose por sorteo.

5. De nuevo le ordenó Dios a Moisés (Núm. 11, 16): «Reúne a setenta hombres entre los ancianos de Israel, que tú sepas que son los más ancianos de su pueblo, y ordénales que vengan al tabernáculo», etc. Moisés lo hizo así (vers. 24) y fueron elegidos para ayudarle a llevar la carga del gobierno tal como se relata en el versículo 17 del mismo capítulo. Así como los doce príncipes de las tribus fueron nombrados de acuerdo con el número de los hijos de Jacob, así también lo fueron los setenta ancianos, de acuerdo con el número de personas que marcharon con Jacob a Egipto. De manera similar nuestro Salvador, en su reino de los cielos, o sea la Iglesia, ordenó, entre todos los que creían en él, a setenta personas, que fueron llamadas específicamente los setenta discípulos, a quienes les dio el poder de predicar el Evangelio y bautizar.

6. Por tanto, en tiempos de nuestro Salvador constituían la jerarquía de la Iglesia, además de Él, que era la cabeza, doce apóstoles, que eran iguales entre sí, pero mandaban a los otros como si fuesen los doce jefes de las tribus; y setenta discípulos, cada uno de los cuales tenía poder para bautizar y enseñar y ayudaba a gobernar a toda la congregación.

7. Dado que en la república instituida por Moisés no sólo existía un alto sacerdote para el presente, sino también una sucesión y una clase sacerdotal, cabe preguntarse: ¿por qué Cristo, nuestro Salvador, no los ordenó de manera similar? A esto se puede responder que en lo que se refiere a la autoridad, el sumo sacerdocio le correspondía a Cristo, en cuanto era Cristo Rey. Sucedió igual con Moisés, al tener Aarón sólo la parte ministerial; pues, a pesar de que Aarón era el sumo sacerdote, su consagración dependía, empero, de Moisés (Éxodo 29, 1). Todos los utensilios del sacrificio y otras cosas sagradas eran ordenados por Moisés, de modo que, en resumen, toda la ley levítica fue entregada por Dios

a través de Moisés, que era respecto a Aarón [el representante de] Dios, siendo Aarón para él su boca. En lo que se refiere al aspecto ministerial, no podía ser ordenado sumo sacerdote más que por él mismo, pues, considerando que nuestro Salvador se sacrificó a sí mismo, ¿quién sino él podía ofrecerlo? En cuanto a la celebración del sacrificio en el futuro, nuestro Salvador añadió el Sacerdocio a quienes había nombrado para gobernar la Iglesia.

8. Después de la ascensión del Salvador, los apóstoles se dispersaron para extender el Evangelio. Continuamente, cuando convertían a cierto número de hombres en cualquier ciudad o región, escogían a los que creían más adecuados para dirigirles en materia de conversión y de vida de acuerdo con la ley de Cristo, así como para explicarles el misterio de la Encarnación; es decir, para presentarles en toda su amplitud la misión del Mesías. De esos primeros discípulos unos estaban subordinados a otros, según lo hubieran dispuesto los apóstoles que les ordenaban. Así, por ejemplo, San Pablo dio poder a Tito para ordenar a los ancianos de Creta y para enderezar las cosas que estaban desordenadas. De este modo Tito era al propio tiempo un anciano y ordenaba a los ancianos (Tit. 1, 5): «Por esta razón te dejé en Creta, para que continuaras arreglando las cosas que siguieran torcidas y para ordenar los ancianos en cada ciudad»; siendo la palabra griega Καταστήσῃς, es decir constituir; de donde se desprende que en tiempo de los apóstoles un anciano tenía autoridad sobre otros para ordenarlos y gobernarles. Pues en 1 Tim. 5, 19, a Timoteo, un anciano, se le hizo juez de otros ancianos y en Hechos 14, 23, se les dice a los discípulos que ordenen ancianos en todas las congregaciones de las ciudades en que prediquen; y aunque la palabra empleada fuera χειροτονήσαντες, sin embargo, no significa elección mediante votación, sino pura y simplemente ordenación; puesto que la elección ordinaria de magistrados entre los griegos, que se gobernaban popularmente o mediante una *oligarquía,* se hacía levantando las manos; por lo que la palabra puede tomarse simplemente por elección u ordenación sin tener en cuenta la forma en que se hacía. De este modo en la Iglesia primitiva la jerarquía eclesiástica era la siguiente: apóstoles ancianos que gobernaban a otros ancianos y ancianos que no gobernaban, pero cuyo cometido era predicar, administrar los sacramentos, ofrecer plegarias y dar gracias en nombre del pueblo. En este tiempo no se distinguía, empero, entre los nombres de obispo y anciano, aunque inmediatamente después del tiempo de los apóstoles empezó a emplearse la palabra obispo para designar un anciano que tenía jurisdicción sobre otros ancianos, siendo conocidos estos últimos con el nombre de sacerdotes, palabra que significa lo mismo que anciano. De esta forma el gobierno de los obispos seguía la norma divina de los doce jefes y los setenta ancianos de Israel, de los doce apóstoles y los setenta discípulos de nuestro Salvador, y de los ancianos con mando y sin mando del tiempo de los apóstoles.

9. Esto es todo lo que cabe decir de los magistrados del rebaño de Cristo en la Iglesia Primitiva; pues el oficio de un ministro, hombre o mujer, consistía en estar sometido a la colectividad *(flock)* y servirla en aquellas cosas referentes a sus asuntos temporales. La cuestión siguiente a considerar es la autoridad que les otorgó nuestro Salvador, bien sobre aquellos a quienes habían convertido, bien sobre los que estaban próximos a la conversión. En relación con estos últimos, que estaban aún fuera de la Iglesia, la autoridad que dio nuestro Salvador a los apóstoles consistió simplemente en predicarles que Jesús era el Cristo, en explicarles lo mismo en todos los puntos que afectasen al reino de los cielos y en persuadir a la gente a que abrazasen la doctrina de nuestro Salvador; pero en modo alguno la de obligar a

cualquier hombre a sometérseles. Considerando que, según se ha expuesto en la parte primera, capítulo XVIII, sección 10, las leyes del reino celestial han sido dictadas sólo para la conciencia, la cual está sometida a compulsión y castigo, no sería congruente con el estilo del Rey de los Cielos obligar a los hombres a someterle sus acciones, sino sólo aconsejarles; ni tampoco lo sería imponernos deber alguno por mor del castigo temporal, puesto que su ley se compendia en el amor. Por lo expuesto, así como los poderosos de la tierra, que tienen sometidos a otros por la fuerza, son llamados en la Escritura cazadores, así nuestro Salvador llamó a quienes había elegido para convertir al mundo convenciéndolo mediante el amor, «pescadores». Por tanto, Jesús dijo a Pedro y Andrés (Mateo 4, 19): «Seguidme y yo os haré pescadores de hombres». Y Lucas 10, 3: «Tened cuidado, dijo Cristo, pues yo os he enviado como a corderos entre lobos». En consecuencia, carecía de sentido otorgarles el derecho de obligar, sin fortalecerlo con más poder que el de los corderos entre los lobos. Además, en Mateo 10, cuando nuestro Señor señaló el cometido de los doce apóstoles de ir y convertir a su fe a las naciones, no les dio autoridad coercitiva o de castigo, sino que sólo dijo, versículo 14: «Dondequiera que no se os reciba, ni se escuchen vuestras palabras, cuando salgáis de esa casa o de esa ciudad sacudiros el polvo de vuestras sandalias. En verdad os digo que será más fácil para las tierras de Sodoma y Gomorra el día del juicio que para esa ciudad». Por ende, resulta obvio que toda la autoridad de que podían disponer los apóstoles consistía, simplemente, en la renuncia a comunicarse con ellos y en dejar su castigo a Dios Todopoderoso en el día del juicio. Igualmente la comparación del reino de los cielos a la semilla (Mateo 13, 3) y a la levadura (Mateo 13, 33), debe convencernos de que el engrandecimiento del reino debe provenir de la operación interior de la palabra divina predicada, y no de ninguna ley o compulsión por parte de quienes la predican. Además, el mismo Salvador dice en Juan 28, 36, que «su reino no es de este mundo», y, en consecuencia, sus magistrados no reciben de él autoridad alguna para castigar a los hombres en este mundo. También dijo nuestro Salvador (Mateo 26, 52) después de que San Pedro sacase la espada en su defensa: «Enfunda tu espada. Pues todo el que la emplea perecerá por la espada». Y en el versículo 54: «¿Cómo podrán, pues, cumplirse las Escrituras que dicen debe ser así?», mostrando de este modo que el reino de Cristo no debía defenderse por la espada.

10. Sin embargo, en lo referente a la autoridad de los apóstoles o de los obispos sobre los ya convertidos y pertenecientes a la Iglesia, hay quienes piensan que su autoridad es mayor que sobre aquellos que están fuera, pues algunos han dicho (Belarmino, *Lib. de Rom. Pont.*, capítulo 29): «Aunque la ley de Cristo no prive al príncipe de su dominio, y Pablo obró rectamente al apelar al César, mientras los reyes eran infieles y estaban fuera de la Iglesia, sin embargo, cuando se hicieron cristianos y por su propio acuerdo se sometieron a las leyes del evangelio, *ya se sometieron, como las ovejas al pastor* y como los miembros a la cabeza, a la jurisdicción de la jerarquía eclesiástica». Que sea cierta o no, esta frase debe considerarse a la luz que nos facilita la Sagrada Escritura, en lo que se refiere al poder de nuestro Salvador y de sus apóstoles sobre aquellos a quienes habían convertido. Pero nuestro Salvador, igual que imitó a la comunidad judía en lo que respecta a los magistrados –los doce y los setenta–, lo hizo también en la censura que podía imponer la Iglesia, que era la excomunión; no obstante, entre los judíos, la Iglesia separaba a las personas excomulgadas de la congregación, lo cual podía hacer en virtud de su poder temporal; pero nuestro Salvador y sus apóstoles, que no se atribuyeron tal poder, no podían prohibir a la persona excomulgada entrar en ningún lugar y congregación en

que se lo permitiera el príncipe o soberano del lugar; pues eso hubiera supuesto privar al soberano de su autoridad; y, en consecuencia, la excomunión de alguien sometido a un poder terrenal constituía tan sólo una declaración de la Iglesia de que consideraba todavía un infiel a la persona excomulgada; pero no de que por su autoridad se la arrojase de cualquier comunidad *(company)* en que, por otra parte, pudiese entrar legalmente. Esto es lo que dijo nuestro Salvador (Mateo 18, 17): «Si alguno rehusara escuchar a la Iglesia, dejadle partir como un gentil y un publicano». De esta forma todo el efecto de la excomunión impuesta a un príncipe cristiano equivale simplemente a que aquel o aquellos que le excomulguen partan y se destierren de sus dominios. Tampoco pueden, por tanto, relevar a ninguno de sus súbditos de la obediencia que le deben, ya que esto sería equivalente a privarle de su dominio, algo que no pueden hacer. Pues al estar fuera de la Iglesia, como admiten los que hacen esta objeción y se ha probado en la sección anterior, nuestro Salvador no les confirió autoridad a sus apóstoles para ser sus jueces. En resumen, en ningún caso puede estar sometido el poder soberano de una comunidad a ninguna autoridad eclesiástica, aparte del propio Cristo. Aunque esté enterado de la existencia del reino de los cielos y sometido a los consejos de las personas eclesiásticas, no puede estar, empero, sometido a sus normas y gobierno; pues si fuera por su autoridad y no por persuasión por lo que aceptó ese yugo sobre él, entonces por la misma autoridad podría rechazarlo; pero esto es ilegal, pues suponiendo que todas las iglesias del mundo renunciaran a la fe cristiana, sin embargo no tendrían autoridad bastante para que cualquiera de sus miembros hiciera lo mismo. Resulta, por tanto, evidente que quienes ostentan el poder soberano son los gobernantes directos de la Iglesia de Cristo, siendo todos los demás subordinados. Si esto no fuera así, sino que los reyes pudieran ordenar algo bajo pena de muerte, y los

sacerdotes otra cosa bajo pena de condenación, sería imposible que la paz y la religión pudieran convivir juntas[3].

11. Por consiguiente, no constituye causa justa para que cualquiera niegue su obediencia al Estado soberano el pretexto de que Cristo ha instituido un Estado eclesiástico por encima de él. Y aunque no se arroguen los reyes el ejercicio del sacerdocio (como podrían hacerlo si quisieran), sin embargo no son tan meramente laicos como para no tener jurisdicción sacerdotal. Para concluir este capítulo, dado que Dios no habló en estos días a ningún hombre, ni mediante su interpretación privada de las Escrituras, ni mediante la interpretación de cualquier poder superior, o independiente del poder soberano de cada comunidad, queda claro que el Señor habla a través de sus representantes *(vicegods)* o lugartenientes en la tierra; es decir, por medio de los reyes soberanos o de quienes tengan una autoridad equivalente[4].

Capítulo VIII

1. Las cosas que predisponen a la rebelión. El descontento, la pretensión y la esperanza de éxito.– 2. El descontento que dispone a la sedición consiste, en parte, en el miedo a la necesidad o al castigo.– 3. Parcialmente, en la ambición.– 4. Seis títulos de pretextos para la rebelión.– 5. El primero de ellos: el de que los hombres no deben hacer nada contra la conciencia, refutado.– 6. El segundo: el de que los soberanos están sometidos a sus propias leyes, refutado.– 7. El tercero: el de que la soberanía es divisible, refutado.– 8. El cuarto: el de que los súbditos tienen una propiedad distinta del dominio del soberano, refutado.– 9. El quinto: el de que el pueblo constituye una persona distinta del soberano, refutado.– 10. El sexto: el de que el tiranicidio es legítimo, refutado.– 11. Cuatro razones de la esperanza de éxito en la rebelión.– 12. Dos cosas necesarias al protagonista de una rebelión: mucha elocuencia y poca prudencia (wisdom).*– 13. Que los autores de la rebelión son, necesariamente, hombres de poca prudencia.– 14. Que esos mismos son, necesariamente, elocuentes.– 15. De qué manera contribuyen a sus efectos comunes.*

1. Hasta aquí hemos tratado las causas del porqué y la manera en que los hombres han establecido repúblicas. En este capítulo mostraré brevemente cuáles son las causas y la manera en que las destruyen de nuevo; no voy a referirme a la disolución de la comunidad producida por la invasión extranjera, que es semejante a la muerte violenta, sino que sólo hablaré de la sedición, que también produce la muerte de la república, pero de modo semejante a lo que sucede al hombre por enfermedad y trastornos. Para disponer a los hombres a la sedición deben concurrir tres cosas. La primera es el descontento; pues mientras un hombre se encuentre bien y piense que el actual gobierno no se interfiere en su camino para impedirle ir de bien a mejor, es imposible que desee cambiarlo. La segunda es la pretensión de derecho; pues aunque un hombre esté descontento, sin embar-

go, si, según su opinión, no existe justa causa para agitarse en contra o para resistirse al gobierno establecido, ni tiene ninguna pretensión para justificar su resistencia y procurarse ayuda, nunca mostrará su descontento. La tercera es la esperanza de éxito; pues constituiría una locura intentarlo sin esperanza, cuando fracasar supone sufrir la muerte del traidor. Si no se dan las tres circunstancias: descontento, pretensión y esperanza, no puede producirse la rebelión; y cuando coinciden las tres, sólo falta que un hombre de prestigio ize el estandarte y dé la señal de empezar[1].

2. En cuanto al descontento, éste puede ser de dos tipos: pues puede consistir en el dolor corporal presente o presentido, o también en las preocupaciones de la mente (lo cual equivale a la división general entre placer y dolor, parte primera, capítulo VII, sección 9). La presencia de dolor corporal no dispone a la sedición; lo hace el miedo. Por ejemplo, cuando una gran multitud o grupo de gente ha participado en un crimen que merece la muerte, a causa del miedo se juntan y toman las armas para defenderse por sí mismos. Así también el miedo a la necesidad o, en la necesidad actual, el miedo a los arrestos y a la prisión, disponen a la sedición. Y, por tanto, grandes exacciones han causado grandes revueltas aun admitiéndose el derecho a imponerlas. Como las rebeliones de los hombres de Cornualles, que en tiempos de Enrique VII se negaron a pagar su subsidio, presentando batalla al rey en Blackheath, dirigidos por Lord Audley, o aquella de las gentes del norte que, en la misma época, asesinaron en su casa al duque de Northumberland por exigir un tributo aprobado por el Parlamento[2].

3. En tercer lugar, el otro tipo de descontento que turba la mente de quienes por otro lado viven cómodamente, sin miedo a la necesidad o peligro de violencia, surge solamen-

te de un sentimiento de la falta de ese poder y de ese honor y pleitesía que creen se les debe. Pues todo el júbilo y tristeza de la mente consiste (como se ha dicho en la parte primera, capítulo IX, sección 21) en la lucha por la precedencia respecto a aquellos a quienes se comparan; tales hombres tienen que tomar a mal y sentirse agraviados con un Estado en el que se encuentran pospuestos en honores respecto a aquellos a quienes se consideran superiores en virtudes y en aptitud para gobernar. Y por esto se consideran tratados como esclavos. Ahora bien, teniendo en cuenta que la libertad *(freedom)* no puede coexistir con la sujeción, la libertad *(liberty)* de una república radica en el gobierno y en la regla de derecho, pues al no poder dividirse, los hombres tienen que esperar en común; pero esa situación no puede producirse más que en un Estado popular o democracia. En este punto tenía razón Aristóteles (libro 2, cap. II, de su *Política):* «la razón de ser o intención de una democracia es la libertad»; lo cual confirma con esas palabras: «pues los hombres dicen ordinariamente esto: que ningún hombre puede participar de la libertad salvo en una comunidad popular». Por tanto, en un Estado monárquico donde el poder soberano reside absolutamente en un hombre, cualquiera que clame por libertad, pretende (si fuera posible llegar a los últimos extremos) o bien ostentar a su vez la soberanía, o bien ser igual a quien la posee, o bien ver la monarquía transformada en democracia. Pero si la misma puede construirse (con perdón de la poco afortunada expresión) de acuerdo con la intención de quien la reclama, entonces no puede pretender con ello sino esto: que el soberano se dé cuenta de su habilidad y de sus merecimientos y le coloque en un empleo y situación de gobierno subordinado en lugar de otros que lo merecen menos. Lo mismo que pretende uno, puede hacerlo otro al estimar todos los hombres que sus propios méritos son los mayores. Entre todos los que lo pretenden o ambicionan tal honor, sólo unos pocos pueden ser satisfechos, a menos que exista una democracia; el resto estará, por consiguiente, descontento; siendo esto lo primero que dispone a la rebelión, es decir, el descontento que procede del miedo y de la ambición[3].

4. La segunda causa que dispone a la rebelión es la pretensión de tener derecho. La cual aparece cuando los hombres son de la opinión, o pretenden tener la opinión, de que en ciertos casos pueden resistirse legalmente a aquel o a aquellos que tienen el poder soberano, o privarles de los medios de aplicarlo. Hay seis casos especiales de pretensiones de este tipo. Se da uno cuando el mandato es contrario a su conciencia y creen que es ilegal que un súbdito lleve a cabo por orden del poder soberano cualquier acción que, en conciencia, consideran ilícita, o bien que se omita una acción que creen no les es lícito omitir. Otra acontece cuando el mandato es contrario a las leyes y piensan que el poder soberano está en cierto modo obligado a respetar sus propias leyes, igual que el súbdito, de forma que cuando no cumple con su deber pueden resistirse a su poder. El tercero, cuando reciben mandatos de alguno o de algunos hombres, y un *supersedeas* de otros respecto a lo mismo, y creen que poseen igual autoridad, como en el caso de que el poder soberano estuviera dividido. Existe un cuarto motivo cuando se les ordena contribuir con sus personas o su dinero al servicio público, pero creen tener una propiedad sobre el mismo distinta del dominio del poder soberano; y que, en consecuencia, no están obligados a contribuir con sus bienes y personas en mayor medida que la que cada uno considere adecuada. Un quinto, cuando las órdenes parecen perjudiciales para el pueblo y cada uno de ellos piensa que la opinión y el sentimiento del pueblo es el mismo que el suyo y el de quienes están de acuerdo con ellos, llamando pueblo a cualquier sector de su propio partido. El sexto se presenta cuando las órdenes son abusivas y califi-

can de tirano a quien ordena cosas abusivas; de modo que consideran el tiranicidio, esto es, el dar muerte al tirano no sólo legal, sino loable.

5. Todas estas opiniones han sido mantenidas en los libros de los dogmáticos, siendo enseñadas algunas de ellas en cátedras públicas; y, sin embargo, son sumamente incompatibles con la paz y el gobierno, estando en contradicción con las normas necesarias y demostrables del mismo. En cuanto a lo primero, es decir, que un hombre pueda hacer u omitir legalmente algo contrario a su conciencia, y de lo cual surgen todas las sediciones relacionadas con la religión y el gobierno eclesiástico, ya se ha expuesto claramente en los dos últimos capítulos que se trata de una opinión errónea. Pues esos dos capítulos se han dedicado enteramente a probar: que la religión cristiana no sólo no prohíbe, sino que incluso ordena que en cada comunidad los súbditos se esfuercen en obedecer sin reservas de ninguna clase y en todas las cosas las órdenes de aquel o aquellos que ostentan la soberanía; y que un hombre, al obedecer así, lo hace de acuerdo con su conciencia y con su juicio, por cuanto ha depositado su juicio con relación a todas las controversias en las manos del poder soberano; de forma que este error procede de la ignorancia de lo dispuesto por Dios Todopoderoso.

6. En cuanto a la segunda opinión, de que en cierta forma el soberano está tan obligado por sus propias leyes como el súbdito, ya se ha demostrado lo contrario en la parte segunda, capítulo I, secciones 7-12, donde se expuso que no puede resistirse al poder soberano, el cual ostenta a la vez la espada de la guerra y la de la justicia; tiene el derecho de decidir en todas las controversias tanto judiciales como deliberativas; es el autor de todas las leyes civiles; nombra magistrados y ministros públicos; implicando todo ello una impunidad universal. ¿Cómo cabe decir de quien o de quienes ostentan la soberanía, que están sometidos a leyes que pueden derogar a su gusto o quebrantar sin temor al castigo? Este error parece proceder de que los hombres no entienden de ordinario correctamente el significado de la palabra ley, confundiendo ley y convenio, como si quisieran decir lo mismo. Pero ley implica un mandato; convenio es tan sólo una promesa. Y, además, no toda orden constituye una ley, sino sólo (parte primera, capítulo XIII, sección 6) cuando el mandato es la razón que tenemos para hacer la acción ordenada. Entonces la razón de nuestras acciones radica solamente en el mandato, cuando omitirlo resulta, pues, perjudicial, puesto que la acción ha sido ordenada, y no porque sea perjudicial de por sí; hacer lo contrario a una orden no sería en absoluto nocivo si no existiera un derecho, por parte de quien lo ordena, para castigar al culpable. Aquel o aquellos que tienen a su disposición todos los castigos no pueden ser mandados de forma que reciban un daño por desobedecer, y, en consecuencia, ningún mandato puede constituir para ellos una ley. Por tanto, resulta erróneo pensar que el poder que equivale virtualmente a todo el poder de la república y que en cualquiera que resida se acostumbra a llamar supremo o soberano, pueda estar sometido a otra ley que la de Dios Todopoderoso.

7. La tercera opinión: la de que el poder soberano puede dividirse, es tan errónea como la anterior, según se ha probado en la parte segunda, capítulo I, sección 15. Pues, si existiera una república en la cual estuviesen divididos los derechos de soberanía, hemos de reconocer con Bodino (libro II, cap. 1, *De República*)[4], que no podría llamarse propiamente una república, sino una corrupción de la república. Ya que si una parte tuviera poder de legislar para todos mediante sus leyes y a su capricho, podría prohibir a los demás hacer la paz o la guerra, exigir tributos o rendir plei-

tesía y homenaje sin su consentimiento; y quienes tuvieran el derecho a hacer la paz y la guerra y a mandar el ejército podrían prohibir que se hiciesen otras leyes que las que a ellos les gustasen. Aunque las monarquías perduren largo tiempo –porque la monarquía es, por naturaleza, un tipo duradero de gobierno–, no obstante, en diversas ocasiones en que el derecho de soberanía se presenta dividido, los monarcas han sido arrojados del poder. Sin embargo, es lo cierto que el derecho de soberanía es tal, que aquel o aquellos que lo ostentan no pueden, aunque quieran, dar cierta parte de él y retener el resto. Por ejemplo: supongamos que el pueblo de Roma tuviera la soberanía absoluta en el Estado romano y hubiese elegido un consejo con el nombre de senado, y que a ese senado le hubieran dado el poder supremo de hacer leyes, reservándose, sin embargo, para sí, en términos expresos y directos, el derecho total y la titularidad de la soberanía (lo cual puede suceder fácilmente entre quienes no ven la conexión inseparable entre el poder soberano y el poder de hacer leyes); entonces yo digo que esta concesión del pueblo al senado no produce efectos y que el poder legislativo continúa aún en manos del pueblo. Pues al entender el senado que la voluntad y la intención del pueblo consiste en retener la soberanía, no debe tomar eso por otorgamiento, lo cual resulta contradictorio al respecto y constituye un error. En la parte primera, capítulo XIII, sección 9, hemos visto que en las promesas contradictorias se prefiere lo que se ha prometido directamente, a lo que se le opone por vía de consecuencia, pues no se puede observar siempre la consecuencia de una cosa igual que la cosa misma. El error concerniente al gobierno mixto procede de la falta de comprensión de lo que quiere decir la expresión *cuerpo político;* la cual no significa la concordancia, sino la unión de muchos hombres[5]. Pues aunque en los estatutos de las corporaciones subordinadas una corporación sea declarada persona jurídica, sin embargo esto no se toma en

cuenta dentro del cuerpo de la república o de la ciudad, ni tampoco han observado tal unión los innumerables escritores que han tratado de política[6].

8. La cuarta opinión, es decir, que los súbditos tengan su *meum, tuum* y *suum,* en propiedad, no sólo en virtud del poder soberano sobre todos, distinto de uno a otro, sino incluso contra el propio soberano, por lo cual pueden pretender no contribuir a lo público, sino en la proporción que les parezca, ya ha sido refutada al probar la absolutez de la soberanía, y más en particular en la parte segunda, capítulo V, sección 2. Dimana de quienes ordinariamente no comprenden que antes de la institución del poder soberano *meum* y *tuum* no implicaban propiedad, sino una comunidad[7] en que todo hombre tenía derecho a todo, lo que suponía un estado de guerra con los demás hombres.

9. La quinta opinión: que el pueblo es un órgano distinto a aquel o aquellos que tienen una soberanía superior, constituye un error que ya ha sido refutado en la parte segunda, capítulo II, sección 11, donde se demostró que cuando los hombres dicen el pueblo se rebeló, debe entenderse que sólo lo hicieron algunas personas en particular y no toda la nación. Por ende, cuando el pueblo reclama algo de otro modo que por medio de la voz del poder soberano, no se trata de la pretensión del pueblo, sino sólo de aquellas personas particulares que reclaman para sí mismas; este error surge del uso equívoco de la palabra pueblo.

10. Finalmente, la opinión de que es legítimo el tiranicidio, entendiendo por tirano cualquier hombre con derecho a la soberanía, no es menos falsa y perniciosa para la sociedad humana que frecuente en los escritos de esos filósofos morales, como Séneca y otros, tan estimados entre nosotros. Pues, como ya hemos expuesto, cuando un hombre tiene el

derecho de soberanía no puede ser castigado justamente, y mucho menos ser depuesto, o condenado a muerte. Y aunque en alguna ocasión pueda merecer castigo, el castigo resulta, sin embargo, injusto, si no va precedido de juicio; y el juicio es injusto sin el poder de juzgar, el cual no posee el súbdito sobre su soberano. Esta doctrina procede de las escuelas filosóficas griegas y de aquellos que escribieron en el Estado romano, a los cuales resultaba odioso, no sólo el nombre de tirano, sino el de rey.

11. En tercer lugar, además del descontento y de la pretensión, para disponer a un hombre a la rebelión se precisa la esperanza de éxito, que se funda en cuatro puntos: 1). Que los descontentos se entiendan entre sí; 2). Que sean un número suficiente; 3). Que dispongan de armas; y 4). Que se pongan de acuerdo para elegir un jefe. Esos cuatro puntos deben concurrir, pues, para formar el cuerpo de la rebelión; en él la inteligencia es la vida, el número las extremidades, las armas la fuerza, y la cabeza la unidad, mediante la cual se dirigen aquellos hacia la misma y única acción.

12. Los autores de la rebelión, esto es, los hombres que alientan en los demás esa disposición a rebelarse, deben contar necesariamente con estas tres cualidades: 1). Estar descontentos ellos mismos; 2). Ser hombres de escaso juicio y capacidad; y 3). Ser elocuentes y buenos oradores. En cuanto a las causas de que procede su descontento, ya han sido expuestas. Respecto a la segunda y a la tercera, voy a mostrar ahora cómo pueden coexistir; pues parece una contradicción situar juntos en el mismo individuo un juicio pequeño y una gran elocuencia, o como algunos lo llaman, una oratoria persuasiva; y a continuación de qué manera contribuyen ambos requisitos a predisponer a otros hombres a la sedición.

13. Ya observó Salustio que en Catilina (el autor de la mayor sedición que tuvo lugar en Roma) se daban *Eloquentiae satis, sapientiae parum;* o sea, elocuencia suficiente, pero poca prudencia *(wisdom)*. Y quizá se dijo esto de Catilina porque era así; pero resulta cierto de él como un autor de sedición, pues la conjunción de esas dos cualidades le hace ser no Catilina, sino un sedicioso. Para entender esto, cómo pueden darse juntas la falta de prudencia y un caudal de elocuencia, hemos de considerar qué entendemos por prudencia y qué por elocuencia. Reiteraremos, por tanto, algunas cosas ya dichas en la parte primera, capítulo V, sección 6. Resulta evidente que la sabiduría *(wisdom)* consiste en conocimiento; ahora bien, el conocimiento puede ser de dos tipos, uno de los cuales es el recuerdo de cosas tales como las concebimos mediante nuestros sentidos y del orden en que se suceden. A este conocimiento se llama experiencia, y la sabiduría que procede de ella constituye esa capacidad de conjeturar el presente, lo pasado y lo que va a venir, y que los hombres llaman prudencia. Siendo esto así, resulta ahora claro que quienquiera que sea el autor de la sedición no será prudente; pues si considerasen e interpretasen correctamente sus experiencias en lo relativo al éxito que han tenido, los promotores y autores de sedición, en este o en cualquier otro Estado, encontrarán que, por un hombre que ha conseguido un puesto de honor, veinte han tenido un lamentable final. El otro tipo de conocimiento consiste en recordar los nombres o apelativos de las cosas y cómo se llama cada cosa; lo cual, en cuestiones de conversación ordinaria, equivale a recordar los pactos y convenios que los hombres han establecido entre sí en lo referente a cómo deben entenderse mutuamente. A este tipo de conocimiento se llama generalmente ciencia y a las conclusiones que se alcanzan, verdad. Pero cuando los hombres no recuerdan cómo se llaman por consenso general las cosas, sino que las confunden o nombran impropiamente o las

citan correctamente, pero por casualidad, no se dice de ellos que poseen la ciencia, sino opinión; y las conclusiones que provienen de ella son inciertas y, en la mayoría de los casos, erróneas. Ahora bien, a esa ciencia en particular, de la que se derivan las conclusiones ciertas y evidentes de lo que es cierto o erróneo, y de lo que es bueno y perjudicial para el ser y el bienestar de la humanidad, los latinos la llamaron *sapientia*, y nosotros la conocemos con el nombre general de prudencia *(wisdom)*; pues, en general, se llama hombre sabio, no a quien tiene conocimientos de geometría o de cualquier otra ciencia especulativa, sino solamente a quien entiende lo referente al bien y al gobierno del pueblo. Ahora bien, está suficientemente probado que ningún autor de sedición puede ser sabio en esta acepción de la palabra [prudente], por cuanto ya se ha demostrado que ningún pretexto de sedición puede ser correcto o justo; los autores de la rebelión han de ignorar el derecho del Estado, es decir, ser ignaros. Queda, por consiguiente, que haya personas que no nombren a las cosas por sus nombres auténticos y sobre los que generalmente se está de acuerdo, sino que llamen correcto o incorrecto, bueno o malo, de acuerdo con sus pasiones, o con las autoridades a las que admiran como Aristóteles, Cicerón, Séneca y otros de autoridad similar, que han dado los nombres de justo o injusto, según se lo dictaban sus pasiones; o quienes han seguido la autoridad de otros hombres igual que nosotros seguimos la suya. Requiérese, por tanto, en un autor de sedición que piense que es justo lo injusto y beneficioso lo pernicioso, y, en consecuencia, que haya poca sabiduría en su *sapientiae parum*.

14. La elocuencia es simplemente el poder de ganar crédito para lo que decimos; y a este fin hemos de contar con la ayuda de las pasiones del oyente. Ahora bien, para demostrar y enseñar la verdad requiérense largas deducciones y gran atención, lo cual le resulta desagradable al oyente; por

ende, quienes no buscan la verdad, sino ser creídos, tienen que tomar otro camino y no sólo deducir de lo que ya es creído lo que ellos quieren que se crea, sino también hacer que mediante exageraciones y analogías lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, aparezcan ampliados o disminuidos, según convenga a sus intenciones. Y es tal el poder de la elocuencia, que muchas veces se le hace creer a un hombre que algo que siente sensiblemente es vano y perjudicial, y que cuando no sienta nada, se llene de rabia e indignación, sin otro motivo que las palabras y la pasión del orador. Considerando esto, junto con su cometido, el autor de la rebelión debe hacer creer que su rebelión es justa, que su descontento se basa en grandes agravios y que son grandes sus esperanzas; por lo expuesto, no es preciso probar que nadie puede dirigir una rebelión, si no es un orador elocuente y poderoso y, sobre todo (como ya se ha dicho antes), un hombre de poca sabiduría [prudencia]. Pues la facultad de hablar con fuerza radica en el hábito de reunir palabras apasionadas y aplicarlas a los sentimientos actuales del oyente.

15. Considerando entonces que la elocuencia y la falta de discreción concurren a fomentar la rebelión, cabe preguntarse: ¿Qué papel juega cada una de ellas? Las hijas de Pelias, rey de Tesalia, deseando devolver el vigor de su juventud a su decrépito padre, le cortaron en pedazos por consejo de Medea y lo pusieron a hervir con no sé qué hierbas en un caldero, pero no pudieron hacerle revivir de nuevo. Así cuando se juntan la elocuencia y la falta de juicio, la falta de juicio como en el caso de las hijas de Pelias, consiente mediante la elocuencia, que es como la brujería de Medea, cortar la república en pedazos, so pretexto o esperanza de reformar lo que, cuando las cosas se ponen en ebullición, son incapaces de efectuar[8].

Capítulo IX

1. La ley superior a los ciudadanos, es la salus populis.*– 2. Que los soberanos deben implantar la religión que consideren mejor.– 3. Que es de derecho natural prohibir la copulación antinatural, la promiscuidad de mujeres, que una mujer tenga muchos maridos, casarse dentro de ciertos grados de consanguinidad.– 4. Que constituye un deber del soberano, impuesto por ley natural, permitir a los hombres tanta libertad como sea posible sin perjudicar a la colectividad y ordenar los medios para el comercio y el trabajo prohibiendo los gastos superfluos.– 5. Señalar a los súbditos el* meum *y el* tuum *distinguiendo entre ellos, e imponer las cargas de la república de acuerdo con los gastos de los hombres, constituye por ley natural un deber de los soberanos.– 6. Es preciso un poder extraordinario que juzgue los abusos de los magistrados, en orden a la paz de la república.– 7. Hay que suprimir la popularidad de aquellos que encuentran faltas en el gobierno actual, para evitar la sedición.– 8. Es preciso instruir a la juventud en la moralidad y en la política verdaderas, a fin de mantener en paz a los súbditos.– 9. Constituye un deber obligado del soberano, en orden a la defensa de una república, evitar la guerra innecesaria.*

1. Habiendo expuesto ya cómo se constituye un cuerpo político y cómo puede ser destruido, nos ocuparemos ahora en decir algo respecto a su conservación. No me propongo entrar en los detalles del arte de gobernar, sino tan sólo resumir los enunciados generales, en los cuales se cumple tal arte, y exponer en qué consiste el deber de aquel o aquellos que poseen el poder soberano. Pues el deber de un soberano consiste en el buen gobierno del pueblo; y aunque los actos del poder soberano no agravien a los súbditos que lo consienten por su voluntad implícita, sin embargo, cuando tienden a perjudicar al pueblo en general quebrantan la ley natural y la ley divina; y, en consecuencia, hacer lo contrario constituye el deber del soberano exigiéndoseles que pongan en ello todo su empeño por Dios Todopoderoso,

bajo pena de muerte eterna[1]. Igual que el arte y el deber de los soberanos radica en los mismos actos, así también deben constituir su beneficio. Pues el fin del oficio es el beneficio, y gobernar en beneficio de los súbditos equivale a gobernar en beneficio del soberano, según se ha mostrado en la parte segunda, capítulo V, sección 1. Estas tres cosas, o sea: 1). La ley sobre quienes tienen el poder soberano; 2). Su deber, y 3). Su beneficio, son una y la misma cosa resumida en la frase *Salus populi suprema lex;* por lo cual no debe entenderse la mera conservación de sus vidas, sino su bien y su provecho en general. Así que ésta es la ley general para los soberanos: que procuren con todas sus fuerzas el bien del pueblo.

2. Pero en la medida en que el bien eterno es superior al bien temporal, resulta obvio que quienes gozan de autoridad soberana están obligados en conciencia, por ley natural, a fomentar el establecimiento de tales doctrinas y normas y a ordenar todas aquellas acciones que crean que constituyen el camino cierto para ella. Pues si no obran así, no puede decirse realmente que lo hayan intentado con todas sus fuerzas[2].

3. El bien temporal del pueblo se funda en cuatro requisitos: 1). Multitud, 2). Comodidad de vida, 3). Paz interior y 4). Defensa contra el poder extranjero. En lo referente a la población constituye el deber de quienes ostentan la suprema autoridad aumentar su número, dado que gobiernan la humanidad en nombre de Dios Todopoderoso, quien sólo creó un hombre y una mujer, declarando a continuación ser su voluntad que crecieran y se multiplicaran. Por cuanto esto ha de hacerse mediante ordenanzas referentes a la copulación, los soberanos están obligados por ley natural a dictar ordenanzas en dicho sentido que puedan favorecer el aumento de la humanidad. De esto se sigue que quienes

tienen autoridad soberana deben prohibir: las uniones contrarias a la naturaleza, la promiscuidad de mujeres, que una mujer tenga muchos maridos, el matrimonio dentro de ciertos grados de consanguinidad y afinidad; todo lo cual va contra la ley natural. Pues, aunque no resulta evidente que un hombre aislado viviendo sólo bajo la ley natural la quebrante haciendo estas cosas arriba citadas, sin embargo, queda suficientemente claro que al ser tan perjudiciales para el progreso de la humanidad, no prohibir las mismas por parte de quien tiene encomendado mejorar una porción de la humanidad, es contrario a la ley natural.

4. La calidad *(commodity)* de la vida radica en la libertad y en la riqueza. Por libertad quiero decir que no exista ninguna prohibición innecesaria respecto a cualquier hombre de una cosa que le esté permitida por la ley natural; es decir, que no se restrinja la libertad natural, salvo en lo necesario para el bien de la república; de modo que hombres sinceros no caigan en el peligro de las leyes como en trampas, sin darse cuenta. También forma parte de esta libertad, que un hombre pueda trasladarse tranquilamente de un sitio a otro sin verse aprisionado o confinado por la dificultad de los caminos y por la falta de medios para transportar las cosas necesarias. En cuanto a la riqueza del pueblo, ésta descansa en tres cosas: en la buena ordenación del comercio, en procurar trabajo y en prohibir el consumo superfluo de alimentos y provisiones. Por tanto, todos aquellos que poseen autoridad soberana y que llevan sobre sí el gobierno del pueblo están obligados por ley natural a hacer ordenanzas que recojan los puntos arriba citados; también es contrario a la ley natural poner trabas o ligaduras, innecesarias o caprichosas, para que los hombres no puedan moverse sin peligro; o tolerar que aquellos de cuyo mantenimiento sean responsables carezcan de lo necesario debido a nuestra negligencia.

5. Para el mantenimiento de la paz doméstica deben considerarse o tenerse en cuenta tantas cosas, como las causas que contribuyen a la sedición. En primer lugar, es necesario establecer la propiedad de cada súbdito y delimitar las distintas tierras y bienes a que puede aplicar y obtener el beneficio de su propio trabajo *(industry)*; y sin que los hombres se acometan entre sí, como sucedió con los pastores de Abraham y de Lot, cada uno de los cuales trataba de apropiarse y usurpar tanto como podía del beneficio común, lo que fomentaba riñas y sediciones. En segundo lugar, dividir proporcionalmente los gravámenes y las cargas de la comunidad. Ahora bien, existe una proporcionalidad en relación a la aptitud de cada persona y otra en relación a los beneficios que le proporciona la república, siendo esta última la que está de acuerdo con la ley natural. Pues al constituir las cargas de la república el precio por el beneficio que nos proporciona, deben medirse de acuerdo con ese criterio. No existe razón para que cuando dos hombres que disfrutan por igual de su paz y de su libertad, gracias a la comunidad, en orden a emplear su trabajo para ganarse la vida, uno de ellos lo ahorre y lo ponga en algún sitio y el otro gaste todo lo que gana. ¿Por qué no han de contribuir equitativamente a la carga común? Por tanto, parece el mejor medio de distribuir el peso de las cargas públicas, que cada uno contribuya de acuerdo con lo que gasta y no de acuerdo con lo que obtiene, lográndose esto cuando los hombres pagan la parte de la república en los pagos que hacen para su propio aprovisionamiento. Esto no sólo parece más equitativo, sino además menos sensible, preocupando menos a quienes lo pagan. No hay nada que agravie tanto el sentimiento por desprenderse del dinero en beneficio público, que pensar que se paga con exceso y que se sufre un insulto por parte de sus vecinos, a quienes envidia. Esto predispone a la resistencia y (después de que tal resistencia ha producido un perjuicio) a la rebelión[3].

6. Otra cosa necesaria para el mantenimiento de la paz es la correcta administración de la justicia, que descansa principalmente en el desempeño honesto de sus deberes por parte de aquellos que han sido nombrados magistrados por y bajo la autoridad del poder soberano; los cuales al ser personas privadas respecto al soberano pueden tener fines privados, de modo que pueden ser corrompidos mediante regalos o por intercesión de amigos; en consecuencia, deben ser controlados por un poder superior para evitar que el pueblo, agraviado por su injusticia, se tome la justicia por su mano, perturbando la paz de la comunidad. Lo cual no puede evitarse en el caso de los magistrados principales e inmediatos sin la intervención judicial del propio soberano o de algún poder extraordinario delegado por él. Es preciso, por tanto, que exista un poder extraordinario que se dedique de vez en cuando a supervisar a los jueces y a otros magistrados que abusen de su autoridad, en perjuicio y descontento del pueblo; es necesaria asimismo una vía libre y abierta para denunciar los agravios ante aquel o aquellos que tienen la autoridad soberana.

7. Además de esas consideraciones para prevenir el descontento que surge de la opresión, deben existir medios para mantener sujetos a quienes están dispuestos por ambición a la rebelión; estos medios consisten, principalmente, en la firmeza de quien ostenta el poder soberano, que debe favorecer y animar constantemente a los que, siendo capaces de servir a la república, sin embargo se mantienen dentro de los límites de la modestia, sin quejarse contra la autoridad por la manera en que los emplea, y sin agravar los errores que (como hombres) pueden cometer (especialmente cuando no sufren en algo que les afecte particularmente) y que constantemente muestran su desaprobación y descontento respecto a sus contrarios. No sólo eso, sino que también debe ordenar el soberano severos castigos

para quienes criticando las acciones públicas pueden adquirir popularidad y aplauso entre la multitud, hasta el punto de poder contar con un bando de partidarios dentro de la comunidad.

8. Otra cosa necesaria es desarraigar de las conciencias de los hombres todas esas opiniones que parecen justificar y dar un pretexto de derecho a las acciones rebeldes; tales como la opinión de que un hombre no puede hacer legalmente nada en contra de su conciencia privada; la de quienes mantienen que la soberanía está sometida a las leyes civiles; que exista una autoridad de súbditos, cuya negativa pueda impedir las órdenes del poder soberano; que cualquier súbdito tenga una propiedad distinta del dominio de la comunidad; que exista un órgano del pueblo independiente de quienes tienen el poder soberano; que pueda resistirse a cualquier soberano legítimo si se le considera un tirano; cuyas opiniones son, como se ha expuesto en la parte segunda, capítulo VIII, secciones 5-10, las que disponen a los hombres a la rebelión. Dado que las opiniones adquiridas con la educación se hacen habituales con el transcurso del tiempo y no pueden quitarse por la fuerza y de modo repentino, deben desterrarse también a fuerza de tiempo y de educación. Esas opiniones proceden de la enseñanza pública y privada y de que los profesores las han recibido a su vez de principios y fundamentos que han aprendido en las universidades, inspirados en las doctrinas de Aristóteles y de otros (que no han producido nada demostrable en lo relativo a la moralidad y a la política, sino que, siendo apasionadamente adictos al gobierno popular, han insinuado sus opiniones por medio de sofismas elocuentes); por lo que no cabe duda de que si la verdadera doctrina relativa al derecho natural y a las propiedades del cuerpo político y a la naturaleza de la ley en general, se proclamaran claramente y se enseñaran en las universidades, los jóvenes que vie-

nen libres de prejuicios y cuyas mentes son todavía como un papel en blanco, aptos para cualquier enseñanza, podrían recibirla fácilmente y enseñarla después al pueblo por medio de libros y de otras formas en que ahora lo hacen los contrarios[4].

9. La última cosa incluida en esa suprema ley: *salus populi*, es su defensa; la cual consiste, en parte, en la obediencia y la unidad de los súbditos, de que ya hemos hablado, comprendiendo los medios para reclutar soldados y disponer de dinero, armas, barcos y plazas fortificadas listas para la defensa y, además, evitar las guerras innecesarias. Pues esas repúblicas, o esos monarcas que son aficionados a la guerra por sí misma, es decir, por ambición o vanagloria, o que atienden a vengar cada pequeño agravio o perjuicio ocasionado por sus vecinos, tienen más suerte de la que pueden razonablemente esperar, si no se arruinan.

Capítulo X

1. Todas las expresiones de la mente referentes a acciones futuras son: o un convenio, o un consejo, o un mandato.– 2. La diferencia entre una ley y un convenio.– 3. La orden de aquel cuyo mandato es ley en una cosa, es ley en todo.– 4. La diferencia entre ley y consejo.– 5. La diferencia entre jus *y* lex.*– 6. La división de la ley en divina, natural y civil; en escrita y no escrita; en simple y penal.– 7. Que la ley moral divina y la ley natural son idénticas.– 8. Que las leyes civiles son la medida común de lo justo y lo injusto, estando todas las demás cosas sujetas a controversia.– 9. La ley marcial es ley civil.– 10. Las leyes escritas son las constituciones del poder soberano; las no escritas son simplemente de razón. Las costumbres y las opiniones, con el consentimiento tácito del soberano, tienen fuerza de ley.*

1. Hasta aquí hemos tratado de la Naturaleza del Hombre y de la constitución y propiedades de un Cuerpo Político. Sólo nos falta hablar en el último capítulo de la naturaleza de la ley y sus clases. En primer lugar, es evidente que todas las leyes son declaraciones de la mente, concernientes a alguna acción futura que cabe realizar u omitir. Y todas las declaraciones y expresiones de la mente referentes a acciones y omisiones futuras o bien son promisorias, como: Yo haré o no haré; o bien son provisorias, por ejemplo: Si se hace esto o no se hace, pasará lo siguiente; o bien imperativas como: Haz esto, o no lo hagas. A la primera especie de esas expresiones pertenece la naturaleza de un convenio; a la segunda, la del consejo, y el mandato a la tercera.

2. Es evidente que cuando un hombre hace o deja de hacer una acción, si sólo le impulsa a ello la consideración de que es buena o mala en sí, y no existe razón por la que la voluntad o agrado de otra tenga ningún peso en su deliberación, entonces ni el hacer ni el omitir la acción proyectada cons-

tituye un quebrantamiento de la ley. En consecuencia, cualquier cosa que sea una ley para un hombre afecta a la voluntad de otro y a la declaración de la misma. Pero un convenio es la declaración de la voluntad de un hombre. Y, por tanto, son diferentes una ley y un convenio; pues aunque ambas sean obligatorias, y una ley no obliga sino en virtud de algún convenio hecho por quien está sometido a ella, sin embargo, obligan por diversos tipos de promesas. Pues un convenio obliga por la promesa de una acción u omisión, especialmente nombrada y delimitada; pero una ley vincula debido a una promesa de obediencia en general, en la cual la acción que debe hacerse o dejarse sin hacer se reenvía a la determinación de aquel con quien se hace el convenio. De este modo, la diferencia entre un convenio y una ley radica en esto: en simples convenios, la acción que debe hacerse o no hacerse se delimita y se hace saber primero, siguiendo después la promesa de hacerla o no; pero en una ley la obligación de hacer o no hacer es anterior, y la declaración sobre lo que debe hacerse o no, viene después.

3. Cabe deducir de lo anterior algo que puede parecerles a muchos una paradoja: que el mandato de aquel cuyo mandato es ley en una cosa, es ley en todo. Pues, considerando que un hombre está obligado a la obediencia antes de saber lo que debe hacer, está obligado a obedecer en general, es decir, en todas las cosas.

4. Está bastante claro que el consejo de un hombre no equivale a una ley para quien lo recibe, y que quien permite a otro que le aconseje no se obliga por eso a seguirlo; y, sin embargo, usualmente los hombres llaman gobernar a dar consejo; y no porque no sean capaces de distinguir entre ellos, sino porque muchas veces envidian a esos hombres que son llamados a aconsejar, despreciando, por ende,

a quienes son aconsejados. Pero si se les concediese a los consejeros un derecho a que se siguieran sus consejos, entonces ya no serían consejeros, sino amos de aquellos a quienes aconsejan; de forma que sus consejos dejan de serlo para convertirse en leyes. La diferencia entre una ley y un consejo consiste, pues, simplemente en esto: en el consejo la expresión empleada es: hazlo porque es lo mejor; y en la ley: hazlo porque tengo derecho a exigírtelo; o hazlo porque yo digo que lo hagas; cuando el consejo que debiera dar la razón de la acción que se aconseja se convierte en la razón de la misma, no es ya un consejo, sino una ley.

5. Los nombres *lex* y *jus*, es decir, ley y derecho, se confunden a menudo y, sin embargo, rara vez pueden encontrarse dos palabras de significación más opuesta. Derecho es la libertad que la ley nos permite; y leyes son esas limitaciones mediante las cuales acordamos mutuamente restringir nuestras libertades recíprocas. Ley y derecho son, por consiguiente, tan diferentes como prohibición y libertad, que son opuestas. Cualquier cosa que haga un hombre que vive en una república, *jure*, entiéndese que lo hace *jure civili, jure naturae* y *jure divino*. Así pues, cualquier cosa que vaya en contra de esas leyes, no puede decirse que sea *jure*, ya que la ley civil no puede convertir en *jure* lo que va contra una ley divina o natural. En consecuencia, cualquier acto de un súbdito, si no es contrario a la ley civil, y cualquier acto de un soberano, si no es contrario a la ley natural, lo hace *jure divino*, por derecho divino. Pero es distinto emplear la expresión *lege divina* por ley divina, pues las leyes de Dios y de la naturaleza permiten mayor libertad que la ley civil (ya que las leyes subordinadas vinculan aún más que las leyes superiores, al no constituir la esencia de la ley disolver, sino enlazar); un hombre puede ser obligado por una ley civil a algo que no es ordenado por la ley natural, ni

por la ley divina. De este modo en las cosas hechas en razón de *lege,* es decir, por mandato de la ley, existe la posibilidad de distinguir entre *lege divina* y *lege civili.* Por ejemplo, cuando un hombre da una limosna o ayuda a alguien necesitado, no lo hace *lege civili,* sino *lege divina,* pues la ley divina preceptúa la caridad. Sin embargo, en las cosas que se hacen *jure,* de nada puede decirse que lo hace *jure divino,* que no sea también *jure civili,* a menos que sea hecho por aquellos que al tener el poder soberano no están sometidos a la ley civil.

6. Las diferencias entre leyes están acordes con las diferencias, o bien entre los autores y legisladores, o bien de promulgación, o bien entre quienes están sometidos a ellas. De la diferencia entre autores o legisladores procede la división entre ley divina, natural y civil; de la diferencia de promulgación procede la división de las leyes en escritas y no escritas; y de la diferencia de las personas a quienes se aplica viene que algunas leyes se llamen simplemente leyes y otras penales. Como por ejemplo: no robarás constituye simplemente una ley; pero ésta: el que robe un buey, deberá devolver cuatro, es una ley penal, o como otros la llaman, una ley judicial. Ahora bien, en aquellas leyes que son simplemente leyes, el mandato va dirigido a todo el mundo, pero en las leyes penales el mandato se dirige al magistrado, quien es el único responsable cuando las penas ordenadas no se aplican si se quebrantan las leyes; al resto no le corresponde nada, salvo advertir el peligro.

7. En cuanto a la primera división de la ley en divina, natural y civil, las dos primeras ramas constituyen una sola e idéntica ley[1]. Pues la ley natural, que es también la ley moral, es la ley del autor de la naturaleza, o sea, Dios Todopoderoso; y la ley de Dios, enseñada por Cristo, nuestro Salvador, es la ley moral. El compendio de la ley divina es: amarás a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a ti mismo; ella constituye el resumen de la ley natural, según se ha expuesto en la parte primera, capítulo XVIII. Y aunque la doctrina de nuestro Salvador se componga de tres partes (moral, teológica y eclesiástica), sólo la primera parte, que es la moral, posee la naturaleza de una ley universal; la última parte constituye una rama del derecho civil; la teológica, que contiene esos artículos referentes a la divinidad y al reino de nuestro Salvador, sin los cuales no existe salvación, no se expone con carácter de ley, sino de consejo y guía, para evitar el castigo a que están sometidos los hombres que violan la ley moral. Pues no es la incredulidad lo que condena (aunque sea la fe la que salve), sino el quebrantamiento de la ley y los mandamientos de Dios, escritos primero en el corazón del hombre, después en las tablas, y entregados a los judíos por medio de Moisés.

8. En el estado de naturaleza, donde cada hombre es su propio juez y difiere de otros en lo referente a los nombres y apelativos de las cosas, de forma que de esas diferencias surgen disputas y alteraciones de la paz, resulta imprescindible encontrar una medida común para todo lo que pueda ser objeto de controversia; como, por ejemplo, a qué debe llamarse recto, a qué bueno, a qué virtud, a qué poco, a qué *meum* y *tuum,* a qué una libra, a qué un cuarto, etc. Pues los juicios privados pueden diferir en esas cosas produciéndose la controversia. Esta medida común es, según algunos, la recta razón; con cuya opinión estaría de acuerdo si pudiera encontrarse o saberse tal cosa *in rerum natura.* Pero, generalmente, los que apelan a la recta razón para decidir una controversia se refieren a la suya propia[2]. Por tanto, al ver que no existe la recta razón, resulta necesario que ocupe su lugar la razón de algún hombre o la de algunos; pero ese hombre u hombres son aquel o aquellos que

tienen el poder soberano, según ya hemos probado. En consecuencia, las leyes civiles constituyen para todos los súbditos la medida de sus acciones, las que determinan si son justas o injustas, beneficiosas o perjudiciales, virtuosas o viciosas[3]; de forma que el uso y definición de todos los nombres sobre los que no se esté de acuerdo y que inclinen a la controversia debieran establecerse según esos criterios. Por ejemplo, en el caso del nacimiento de un ser extraño y deforme no será decidido por Aristóteles o los filósofos, sino por las leyes, si se trata de un hombre o no. La ley civil incluye la eclesiástica como parte suya, procedente del poder del gobierno eclesiástico dado por nuestro Salvador a todos los soberanos cristianos, como sus vicarios inmediatos, según se ha dicho en la parte segunda, capítulo VII, sección 10.

9. Al ver, como ya hemos dicho, que todas las leyes o son naturales o son civiles, cabe preguntarse a cuál de ellas se referirá esa ley, que se llama ley marcial, y que los romanos conocían por *disciplina militaris*. Puede parecer idéntica con la ley natural, porque las leyes por las cuales son gobernados en el ejército una multitud de soldados no son constantes, sino que cambian continuamente, según las ocasiones; de modo que sigue siendo una ley, que es razón por el momento, y razón es la ley natural. Sin embargo, resulta cierto que la ley marcial es ley civil; porque un ejército es un cuerpo político en el que todo el poder reside en el general y en las leyes ordenadas por él; y aunque todavía sigan y cambien por exigencias de la razón, no se trata, empero, de la razón de cada hombre particular (como en la ley natural), sino según exige la razón del general[4].

10. Cuando aquel o aquellos que poseen el poder soberano de la república tengan que dictar leyes para el gobierno y buen orden del pueblo, no es posible que abarquen todos

los casos de controversia que puedan producirse, ni quizá una considerable variedad de ellos; el tiempo les aconsejará, al surgir nuevos supuestos de hecho, de forma que, de vez en cuando, estatuyan leyes; y en aquellos supuestos para los que no existe ley especial, conserva su puesto la ley natural, debiendo dictar sentencia los magistrados de acuerdo con ella, es decir, conforme a la razón natural. Por tanto, las constituciones del poder soberano, mediante las cuales se restringe la libertad natural, son escritas, porque no existe otro medio para conocerlas; mientras que las leyes naturales se supone que están escritas en los corazones de los hombres. Las leyes escritas son, por consiguiente, la expresión de las constituciones de una comunidad; y las no escritas son las leyes de razón natural. La costumbre, por sí misma, no crea ley. Sin embargo, una vez que se ha pronunciado una sentencia de acuerdo con lo que quien juzga considera su razón natural, sea justa o equivocada, puede alcanzar la categoría de ley; no porque se haya pronunciado una sentencia similar según la costumbre en un caso parecido; sino porque se supone tácitamente que el poder soberano ha aprobado tal sentencia como justa, pasando, por tanto, a convertirse en ley, e incluyéndose entre las leyes escritas de la comunidad. La razón es que, si la costumbre fuera suficiente para introducir una ley, entonces estaría en manos de cualquiera que fuera designado para entender en una causa convertir sus errores en leyes. De manera semejante, esas leyes que se conocen bajo el título de *responsa prudentium*, es decir, las opiniones de los abogados no son, sin embargo leyes por tratarse de *responsa prudentium*, sino en cuanto aprobadas por el soberano. De esto cabe colegir que cuando se da el caso de un contrato privado entre el soberano y el súbdito, un precedente contrario a la razón no puede prejuzgar la causa del soberano; ni el precedente puede convertirse en ley, sino en el supuesto de que sea razonable desde el principio.

Todo esto puede decirse en lo que se refiere a los elementos y bases generales del Derecho Natural y Político. En cuanto al Derecho de las naciones, es lo mismo que el Derecho Natural, pues lo que era ley natural entre los hombres, antes de constituirse la comunidad, es después la ley de las naciones entre soberano y soberano.

Notas del traductor

Dedicatoria

1. J. W. N. Watkins considera que en esta Epístola dedicatoria queda muy claro el reduccionismo de Hobbes de los problemas de la vida colectiva a la dicotomía moral ley/autointerés. «La llamada ley moral, o ley de la naturaleza, consiste en preceptos o reglas generales establecidas por derivación racional de principios a los cuales todo individuo, dado su apasionamiento, asentiría.» *Hobbes's System of Ideas*, Londres 1965, XV, pág. 84. Anticipa el creciente interés por la moral que sustituyó desde entonces al entusiasmo religioso.
2. En esta obra va a ofrecer Hobbes una exposición atenuada pero suficiente de sus principios políticos. Contiene sus ideas esenciales.
3. No obstante, Hobbes es un escéptico. Razón por la cual se atiene a la estética como modo de mediación entre la teoría y la práctica. Comenta M. Oakeshott: «El impulso a filosofar puede originarse en la fe (como en Erígena), o en la curiosidad (como en Locke), pero en Hobbes el primer móvil es más dudoso. El escepticismo estaba, por supuesto, en el aire que respiraba; pero en una edad de escépticos fue el más radical de todos ellos. No se trataba del escepticismo elegíaco de Montaigne ni de la quebradiza trama en que luchaba Pascal, ni de la duda metodológica de Descartes; para él, el escepticismo constituía a la vez un método y una conclusión purgante y creadora. Hobbes permanece como el creador de un sistema, no sólo entre sus contemporáneos, sino también en la historia de la filosofía inglesa. Y concibió este sistema con tal poder imaginativo que, a despecho de

su carácter relativamente simple, sostiene la comparación incluso con la grande y sutil creación de Hegel. Pero si la creación de un sistema requiere gran energía espiritual, exige todavía más energía no llegar a ser un esclavo de la creación.» *Hobbes on Civil Association,* Oxford 1975, 1, III, págs. 10-11. Hobbes delinea pictóricamente la pasión del Barroco por la unidad; la solemnidad y el fasto de la época alimentan su sistema al que, sin embargo, es vitalmente ajeno.

4. «Intrínsecamente, la nueva pasión científica era ajena a las controversias políticas. Un personaje tan prominente como Bacon contribuyó poco a la teoría política, pese al tiempo de su vida que invirtió en la actividad política. Descartes –sigue comentando C. J. Friedrich–, no sobresale ciertamente en los anales del pensamiento político. Sólo con Hobbes y Espinosa se logró una amplia unión entre ambos aspectos.» *The Age of the Baroque, 1610-1660,* Nueva York-Londres 1952, c. 1.º VII, pág. 23. Es preciso notar que Hobbes nunca se consideró un seguidor de Descartes, sino más bien su igual. Pero elaboró y desarrolló las implicaciones políticas del racionalismo que aquél se cuidó de no exponer. El pensador francés se interesó principalmente en establecer criterios acerca de la verdad de las proposiciones. Hobbes y sus seguidores las aplicaron a juzgar si las acciones eran apropiadas y se justificaban. F. A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty,* vol. I. *Rules and order,* Londres 1973, I, págs. 9-10.

PRIMERA PARTE

Capítulo I

1. El programa expuesto en estas líneas fue desarrollado en la trilogía posterior compuesta por *De corpore, De cive y Leviathan* (habría que añadir *Behemoth* y el *Diálogo entre un filósofo y un estudiante,* donde trata de la destrucción del cuerpo político –la guerra civil– y sus causas). En la dialéctica entre la razón y la libertad que caracteriza la historia moderna, Hobbes se inclina por la razón en un sentido casi espinosista, según el cual la libertad consiste en la realización de lo racionalmente necesario. Con ello los problemas políticos se convierten ante todo en epistemológicos. Todo este parágrafo hubiera podido suscribirlo enteramente Auguste Comte, para quien en materia científica es indispensable la libertad, cosa que niega, sin embargo, en política. Comte reconocía en Hobbes uno de sus maestros. La confianza de Hobbes en la ciencia se funda en que «duda tan poco como cualquiera anterior a Locke y Leibniz de la validez objetiva de

la causalidad y de la sustancia. Por esto, partir del mundo exterior y pensar materialistamente significa lo mismo para esta naturaleza lógica», ha escrito W. Dilthey, *Hombre y mundo en los siglos* XVI y XVII, México 1947, «Panteísmo histórico-evolutivo», pág. 398. Pues, efectivamente, Hobbes «fue ante todo un lógico nato. Amaba el razonamiento por sí mismo. Su gran objetivo consistía en ser absolutamente claro, ordenado y sistemático. Deseaba alcanzar la completa unificación del pensamiento en la fase moderna», L. Stephen, *Hobbes,* The University of Michigan Press, 1961, c. II, 1, págs. 70-71. En esto se diferencia de las tendencias generales del pensamiento inglés. Pues, efectivamente, «entre los empiristas ingleses, con la excepción de Hobbes mismo, ha sido muy fuerte la tradición de hostilidad a los *sistemas.* Esta tradición arranca de Francis Bacon, quien pensaba que los sistemas filosóficos bloquean el aumento del conocimiento», Watkins, *op. cit.,* 32, pág. 169.

2. El nominalismo de Hobbes le hace coincidir en el punto de partida con un naturalismo radical. Precisamente Dilthey ha escrito que en sus objeciones a Descartes, Hobbes «extrae del nominalismo la justificación de su doctrina materialista. Nuestro pensamiento no es sino enlace de nombres, éstos no son sino signos de imágenes y las imágenes dependen acaso –y ésta es mi opinión– del movimiento en los órganos del cuerpo», *op.* y *loc. cit.,* pág. 387. «Hobbes –ha escrito R. Peters–, con el ojo puesto en la explicación de Grocio, sostenía que más o menos la misma serie de principios podía ser deducida de la naturaleza del hombre como un ser que deviene racional por su temor a la muerte (en lugar de postular la sociabilidad natural y espontánea del hombre). El estado de naturaleza era un estado de guerra, no de cooperación social, como pensaba Grocio», *Hobbes,* Peregrine Books, 1967, c. VII, 2, pág. 157. A este respecto, comenta J. D. Mabbot que Hobbes conocía muy bien el *díctum* de Aristóteles, su gran enemigo, de que el hombre es por naturaleza animal político, pero se preguntaba al responder: «¿Riñen entre sí los animales sociales por cuestiones de riqueza o de precedencia?...» Sólo el miedo y el cálculo impulsan a los hombres a la sociedad y los mantienen en ella. No obstante, critica Mabbot, «el instinto gregario constituye, ciertamente, una fuerza entre otras de la naturaleza humana, y Hobbes se equivocó al omitirla por completo», *The State and the Citizen,* Londres 1970, II, págs. 16-17. Esta última afirmación puede ser discutida. En el escrito póstumo, un tanto extraño por otra parte, *A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Law of England* (1681, ed. reciente, Chicago 1971), Hobbes da énfasis a su idea favorita de que es la clerecía (el poder espiritual) la responsable de las opiniones de la multitud.

3. De acuerdo con Bacon, conocer es poder. Todo cuerpo natural posee una *virtus* propia que Galileo nombra ímpetu y Hobbes traduce por *conatus*. Pero según este último, el *impetus o conatus* es la manifestación del poder. El poder es consustancial al existir, es la esencia de la vida. En el hombre, el poder vital se ha desarrollado también como poder cognitivo referido, naturalmente, al mundo exterior; el fenomenismo hobbesiano supone en los mismos términos de Comte la negación del fuero interno o fuero de la conciencia. En este sentido cabe decir que es el iniciador del materialismo empirista contemporáneo y del positivismo, al que sólo empezaron a oponerse conscientemente Dilthey y Freud. Por otra parte, en Hobbes se advierte el comienzo de las filosofías de la acción que culminan en el idealismo alemán; éstas suponen que la acción humana se caracteriza por la producción de efectos cuya causa son las ideas; es decir, que los actos humanos son realizaciones de ideas. Es verdad que según el punto de vista radicalmente sensista de Hobbes, para él todo conocimiento es «ideo-lógico», entendiendo por ideología la trasposición conceptual de la realidad (externa o material), en que el objeto determina al sujeto sin llegar a la identidad. No obstante, Hobbes es fenomenista, siendo para él todos los movimientos fenómenos de una única sustancia, el poder (o energía o fuerza). Y lo que hace es situarse en la perspectiva objetivista característica de la ciencia (o filosofía en la época) natural. Vid. para esto último la obra de E. Schrödinger, *¿Qué es una ley de la naturaleza?*, México 1975, especialmente el trabajo titulado «La singularidad de la imagen del mundo de la ciencia natural». El positivismo, que es una posición gnoseológica fundamentalmente, no coincide necesariamente con el materialismo que es una posición ontológica. Marx, discípulo de Hegel en estos asuntos (pero la posición de Hegel es esencialmente epistemológica) consideró equívocamente que el sistema de Hobbes era materialista de cuño mecanicista, dejándose llevar del tópico acerca del materialismo de Hobbes. Lo calificó de *menschfeindlich*. Recientemente C. B. Macpherson, en su libro *The political theory of possesive individualism. Hobbes to Locke*, Clarendon Press, 1969 (trad. española, Barcelona 1970), siguiendo una moda, ha aprovechado elementos materialistas de la obra de Hobbes (en cualquier gran pensador resulta fácil rastrear expresiones y elementos de diverso tipo) para hacer una interpretación según la cual, ese pensador atribuiría la guerra civil a la nueva fuerza de la moralidad del mercado y de la riqueza adquirida en el mercado. Constituiría un intento de reemplazar la antigua constitución por otra más favorable económicamente a las clases medias. Cita diversos pasajes en apoyo de su tesis, pero, en verdad, como afirma R. C. Richardson, «Hobbes elaboró una interpretación principalmente ideológica y no materialista de la crisis del siglo XVII. Para Hobbes la guerra civil consistió predominantemente en una lucha en torno a la soberanía», *The Debate on the English Revolution*, London 1977, c. II, pág. 220. Efectivamente, lo notable de Hobbes es el poder que confiere a las ideas; si bien es cierto que no llega a conferirles la autonomía que les reconoce Hume, debido a que mantiene todavía sin discusión el principio de causalidad genética. Pero está por lo demás muy claro que hace a las universidades y a la clerecía responsables de las opiniones de las multitudes, y que su obra tiene por objeto ilustrar a los intelectuales (con un propósito idéntico al de Comte dos siglos más tarde) y liberar en todo caso a aquéllas de la servidumbre a estos últimos mostrándoles el camino para llegar a la verdad por encima de las opiniones. Con ello introduce vigorosamente la idea de que los asuntos políticos pueden resolverse mediante la discusión. J. A. Schumpeter, que considera su obra como prototipo de la metasociología o filosofía antropológica de la época, reduce a sus justos términos la cuestión: como sociólogo político «estuvo abierto al incipiente materialismo mecanicista de su tiempo», *History of Economic Analysis*, Londres 1967, p. 2, c. II, 6 a), pág. 116.

Capítulo II

1. En esta obra Hobbes aparece ya influido por las concepciones científicas de una manera que va en progresión en *De Cive* y en *Leviathan*. Oakeshott matiza su cientifismo: «Tal como yo veo las cosas, Hobbes nunca fue un científico en un sentido auténtico, porque realmente su "ciencia" estaba enteramente concebida como una epistemología», *op. cit.*, III, p. 142. La parte I de *Elements of Law* es un intento concreto de determinar una teoría satisfactoria de la naturaleza humana y de las pasiones (el método de la *Retórica* de Aristóteles, que había estudiado a fondo, no sólo no abandonado sino extendido). Siempre despreció la «experimental science». Aunque sensista, él mismo «cuenta en su autobiografía que estaba obsesionado por la omnipresencia del movimiento. Se fue acomodando a la manera de pensar que había aprendido de Galileo, a la audaz sugestión de que el movimiento era el estado natural de los cuerpos, que continuaban en movimiento al infinito salvo que algo lo impidiera. Esto iba contra la cruda evidencia de los sentidos, contra la vieja concepción aristotélica del mundo, que consideraba el reposo el estado natural... Hobbes se excitó cada vez más ante la perspectiva de deducir nuevas consecuencias de la ley de la inercia. Harvey había trabajado la circulación

de la sangre. ¿No cabría extrapolar la teoría del movimiento a la psicología y a la política en una considerable medida?», R. Peters, ed. en Introd. a Th. Hobbes, *Body, Man, Citizen*, Nueva York 1967. Págs. 7-10. El mecanicismo de Hobbes no es reductible al fisicalismo. Su tema central es el del orden que pertenece a la biología o al menos a la fisicoquímica. Cfr. L. von Bertalanffy, *General System Theory*, Penguin 1973, 6 págs., 146 y ss. (Hay trad. española.)

2. La teoría de la visión, tan importante en el pensamiento racionalista, se relaciona con el modo de conocer intuitivo, directo, que lleva a la evidencia. La influencia platónica al respecto es obvia. El famoso ensayo de Berkeley, *Teoría de la visión* (1709, ed. castellana, Buenos Aires 1948, y otras) es el momento culminante. El propio Hobbes había meditado y escrito sobre el tema. Por ejemplo, F. Tönnies describe cómo «para juzgar las relaciones entre Hobbes y Descartes no hay que olvidar que la época de estudio apasionado, especialmente dedicado a la Óptica, es anterior a los *Essais* de Descartes, que contienen la *Dióptrica*», *Tomas Hobbes*, Madrid 1932, c. II, I, 4, pág. 43. Al criticar el racionalismo, Hume abandonó la cuestión; volvió a resucitarla vigorosamente el poeta Coleridge, injertándola en la teoría del conocimiento de Kant y Schelling; por su parte, éstos habían convertido directamente el tema en estético, separándolo de la metafísica. En Comte la teoría de la visión se transforma en la doctrina de la observación científica o positiva. Por otra parte, la teoría hobbesiana de la visión se halla estrechamente ligada con la del movimiento, como aquello gracias a lo cual se «perciben» diferencias, ya que lo indiferente no es perceptible (v. los números 9 y 10 de este mismo capítulo). Su idea de la percepción probablemente no está demasiado lejos de la de M. Polanyi. Por espíritu *(spirit)* se entendía las sustancias incorpóreas, mientras que *mind* se reservaba para espíritu en el sentido de alma racional o entendimiento. R. Peters ha comentado que «es evidente desde el comienzo de *Elements of Law*, y en los pasajes sobre el calor y la luz y otros semejantes en la cuarta parte de *De Corpore*, que Hobbes estaba grandemente intrigado por las explicaciones corrientes de las cualidades secundarias; parece como si su interés en la física le condujera a sostener una posición filosófica cuyas dificultades e implicaciones no captaba», *Hobbes*, c. IV, 1, pág. 104. Cualidades secundarias eran o determinaciones sensibles suministradas por organismos orgánicos (como el color) o determinaciones insensibles (como la extensión, el número, el movimiento) que ofrecían posibilidades de cuantificación, y por tanto cabía presentarlas como objetivas y «reales».
3. La vieja doctrina de la iluminación reaparece en la teoría moderna de la luz. Los críticos intelectuales de Hobbes, censura Oakeshott, «han incurrido en el fallo de considerar su filosofía civil en el contexto de la historia de la filosofía política que ha oscurecido el hecho de que Hobbes no es un marginado sino que, en el propósito, aunque no en la doctrina, es un aliado de Platón, Agustín y Aquino», *op. cit.*, I, VI, pág. 56. En bastantes puntos también en la doctrina.
4. La idea estoica de *pneuma* es recogida por Hobbes al hablar de los espíritus. El *pneuma* es lo que vivifica, fundamentalmente el sentimiento (Kant lo aplicaba directamente al sentimiento estético) y en ese sentido emplea frecuentemente Montesquieu la palabra espíritu en el *Espíritu de las leyes* (1748). En Hobbes ya está, pues, presente, si bien no lo vincula directamente al movimiento.
5. Hobbes, ha escrito Dilthey, «deriva las categorías de la percepción externa. Pero la tarea que se propone llega más allá. La marcha de la ciencia natural matemática de lo abstracto a lo concreto, de los conceptos simples y generales –sus universales– a los hechos complejos en que están comprendidos aquéllos, es también una necesidad para la ciencia natural matemática. Partiendo, pues, de un sensualismo tiene que abrirse paso al método constructivo que había surgido en el terreno de la teoría idealista. Entre sus aportaciones era ésta acaso la más penosa y difícil. Con ella creó aquella posición que más tarde conservan en Francia las mentalidades más destacadas de la filosofía matemático-científico-natural, desde D'Alembert hasta Comte. Consiste en la alianza de una teoría empirista del conocimiento con una arquitectura del saber que avanza de lo abstracto a lo concreto por medio de los principios más sencillos posibles», *op. cit.*, pág. 386.

Capítulo III

1. De acuerdo con la tradición platónica, en Hobbes sólo se llega al conocimiento mediante una lucha contra el engaño de los sentidos, igual que en el caso de Descartes, pero más próximo a Espinosa cuyo gran enemigo es precisamente la imaginación.
2. «La distinción que establece Hobbes entre imaginación y memoria no es muy satisfactoria», R. Peters, *op. cit.*, c. IV, 2, página 105.

Capítulo IV

1. Para prudencia, v. R. Peters, *op. cit.*, II, pág. 48. Hobbes se plantea el mismo problema de Espinosa acerca de los tipos de conocimiento. Sólo que éste considera superior la intuición intelectual, en tanto

que el inglés trata de evitarla mediante la reducción de todo conocimiento a los movimientos de los objetos externos. Comte intentó resolver a su vez esa misma dificultad. «En rapportant tout a l'Humanité, l'unité devient plus complète et plus stable qu'en s'efforçant de tout rattacher a Dieu.» Tal era el caso del racionalismo de Descartes, Espinosa, Leibniz y Malebranche precisamente con la excepción de Hobbes, según recuerda el mismo Comte en la séptima circular anual incluida como prefacio del tomo I, titulado *Système de logique positive* de su *Synthèse Subjective* (París 1971, pág. XLIII). En la Introducción (pág. 27) definió Comte la lógica como «el concurso normal de los sentimientos, las imágenes y los signos para inspirarnos las concepciones que convienen a nuestras necesidades morales, intelectuales y físicas». La concepción hobbesiana de la filosofía constituía un anticipo de la filosofía lingüística (analítica) contemporánea: la verdad filosófica era equivalente para él a la verdad lingüística; es decir, se hallaba íntimamente relacionada con las formulaciones lógicas. De ahí su fenomenismo y su concepción del lenguaje; no pretende descubrir la naturaleza de las cosas, sino establecer conclusiones sobre el mundo de las cosas, como sugiere en varios lugares de este libro. Ello se debe a la utilización del modelo geométrico a la vez que justifica su empleo. En matemáticas –ciencia apriorística– igual que en lógica, los términos se definen previamente, eliminándose así toda ambigüedad posterior. Pero en las ciencias no apriorísticas es esencial la experimentación. Entonces resulta esencial en política a estos efectos el análisis histórico. El principal equívoco del pensamiento hobbesiano radica en el empleo del deductivismo lingüístico según la geometría; establece con esto implícitamente la separación de la filosofía –en el sentido habitual– y la ciencia en cuanto «conocimiento de la consecuencia de las palabras», según dirá más tarde en *Leviathan*. En verdad, Hobbes confunde los métodos científicos que son experimentales (para verificar empíricamente las hipótesis) con los de la matemática, que son apriorísticos y deductivos. No es lo mismo la lógica del descubrimiento que la del discurso. Cfr. Sh. S. Wolin, *Política y perspectiva*, Buenos Aires 1973, 8, III, págs. 267 y ss.

Capítulo V

1. Sobre el lenguaje en Hobbes, R. Peters, *op. cit.*, V, páginas 112 y ss., y para la teoría de los nombres, *op. cit.* V, págs. 119 y ss., y las referencias que hace en los mismos lugares.

2. Mientras el racionalismo continental se da una tendencia –de origen mucho más estoico que cristiano– contraria a las pasiones (el ejemplo más claro es el de Espinosa), entre los ingleses, donde el Barroco no llegó a ser un estilo favorecido por el absolutismo, son las pasiones la manifestación de lo natural en el hombre y, de hecho, más fuertes que la razón. Por ende, ésta es mera facultad de calcular (en Hobbes) la relación entre medios y fines, siendo el entendimiento el registro de lo que quieren significar las palabras según la ciencia de la naturaleza humana. En verdad, los ingleses fueron más manieristas que barrocos. Perciben en seguida la existencia de un lugar natural, espontáneo –la sociedad civil– donde imperan las pasiones y en el que el entendimiento es la facultad principal, y de otro artificial –el gobierno, en Hobbes el Estado, el máximo artificio–, en que debe reinar la coherencia más perfecta y racional; por eso es éste el lugar de la libertad. Salvo él, los demás ingleses sólo lo insinúan; serán los idealistas alemanes quienes deduzcan todas las consecuencias. Así, Hegel: en la sociedad, impera el mero entendimiento; en el Estado, la razón.
3. «Verdad es la misma cosa que proposición verdadera, reitera Hobbes en *De cive*, c. XVIII, 4, pág. 309 de la ed. castellana *El ciudadano*, Caracas 1966. Ahora bien, una proposición es verdadera cuando el nombre consiguiente, que los lógicos llaman predicado, abarca en su amplitud el nombre antecedente que se llama sujeto. Saber una verdad es lo mismo que recordar que ha *sido creada por nosotros mediante el empleo de las palabras*». De ahí su lema político: *Auctoritas non veritas, facit legem.*
4. Oakeshott ha observado que el lenguaje constituye para Hobbes el fundamento de la comunicación humana.

Capítulo VI

1. El racionalismo epistemológico de Hobbes se funda en la memoria o recuerdo; tiene un antecedente ilustre en el apriorismo platónico, pero reducido aquí al nominalismo más radical, que equipara el valor del concepto al uso del término que le sirve de vehículo. Se quiere conciliar de esta manera racionalismo y experiencia. Ni Locke ni Berkeley llegarán a liberarse del racionalismo, a pesar de sus esfuerzos por eliminar todo residuo de innatismo; será Hume quien, volviendo directamente sobre los pasos de Hobbes, pero eliminando el papel decisivo de la memoria o recuerdo mediante la radicalización del concepto de experiencia y una nueva delimitación del alcance de

la razón, separe el empirismo del racionalismo; de ahí que para Hume la historia no se reduce a la enumeración o el recuento de los testimonios, sino que consiste en una comprensión inteligente de los mismos. Vid. D. Negro, «La filosofía liberal de David Hume», *Revista de Estudios Políticos*, nov-dic. 1976, n. 210. Respecto a la relación de Hobbes con la historia, merece recordarse que su primer original fue la epístola introductoria a su traducción de Tucídides, muy leída, por cierto, en su siglo y en el siguiente. Con palabras de Watkins: «La primera obra política conocida de Hobbes –su *Tucídides* como yo la llamo– fue la introducción a su traducción de la *Historia de la guerra del Peloponeso*, de Tucídides. Hobbes la publicó en 1629, completando la primera versión de su filosofía civil *The Elements of Law*, de 1640», *op. cit.*, II, 4, págs. 27-28. Prosigue luego Watkins: «De las dos ideas políticas principales de *su Tucídides*, una –el punto de vista inductivo encarecido ahí– fue pronto repudiada por Hobbes, mientras la otra –la monarquía– pasó a ocupar una posición subordinada en su sistema; así todas, excepto una de las ideas principales del *Folleto*, llegaron a ocupar posiciones muy centrales. Esas ideas filosóficas tuvieron además ciertas interesantes implicaciones políticas que se pusieron de relieve en *Los elementos de derecho*. En otras palabras, Hobbes fue un filósofo mecanicista antes de que estuviesen decididas las líneas principales de su doctrina política, de manera que su forma temprana de filosofar se deslizó en su teoría política», *idem*, pág. 28 (Oakeshott sostiene lo mismo). Añade este autor en 6, pág. 34, que «pronto descartó la otra idea principal de aquella obra, esto es, que los hombres debieran aprender en el estudio de la *historia* a conducirse a sí mismos racionalmente». Vid. en L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, University of Chicago Press 1972, la interpretación de cómo el descubrimiento, lectura y estudio de Euclides desvió a Hobbes de la dirección humanista de su pensamiento. Y en Oakeshott, *op. cit.*, una crítica a la opinión de Strauss. Esto mismo es lo que hay en el trasfondo de la interpretación de Watkins.

2. Como se sabe, el racionalismo, en cuanto actitud, consiste esencialmente en el empeño por encontrar un criterio de evidencia, reduciéndose a eso el interés en el método. Consecuente con su nominalismo, para Thomas Hobbes –de quien dijo con razón Stuart Mill que fue uno de los lógicos más rigurosos que hayan existido jamás– el criterio de evidencia es la significación –según su uso científico– de las palabras. Fue, pues, uno de los primeros en reducir la filosofía al lenguaje. Es así como el entendimiento pasa a desempeñar un papel principal en la teoría del conocimiento, por ser la facultad registradora del valor semántico de los términos. Pero como el entendimiento es una facultad íntimamente ligada al sentido común, en Hobbes ya está incoada la atribución a la opinión pública del papel decisivo en la formación de la razón pública (v. más adelante XII, 6); su propósito consiste precisamente en ilustrar a la opinión. Será también Hume quien dé el paso decisivo al reconocerle como ámbito propio y específico, el de la moral y la política. Pero será sobre todo Comte (y antes, en parte, Fichte) quien predique la unificación a toda costa del campo de la opinión y el de la ciencia con el fin de hacer coincidir la razón particular, privada, de los individuos con la verdad u opinión común bajo esa forma de razón pública. A este problema se enfrentaron expresamente Kant y los idealistas alemanes –singularmente Hegel– renovando, en pos de Hume, el concepto de razón, al atribuirle un dinamismo constructor de la historia –de lo artificioso– y con ella del nivel más alto de realidad, el de la existencia humana. Opusieron entonces una concepción orgánica –esbozada ya por Hume, para quien es la razón la que, dentro de los límites que le son propios organiza la realidad– según la cual es la razón la que pone lo real, capacidad de que carece el entendimiento. Este, en Hobbes, sólo gracias a la imaginación puede constituir estéticamente la realidad.
3. Es obvio que Hobbes reproduce aquí la teoría aristotélica. A pesar de sus protestas, la influencia del Estagirita fue muy fuerte. Por ejemplo, en el c. XLVI de *Leviathan*, escribe: «apenas se ha dicho nada más absurdo en filosofía natural, que lo que se llama ahora *metafísica* aristotélica; ni más opuesto al gobierno que mucho de lo que ha dicho en su *Política;* ni más ignaro, que una gran parte de su *Ética*.» Apreciaba más a Platón.

Capítulo VII

1. Para Hobbes, como en general para toda la ética inglesa, los valores son subjetivos.
2. Anticipa Hobbes la famosa ironía de Hume sobre el pensamiento utópico expuesta en su célebre ensayo *Idea of a Perfect Commonwealth* (incluido en las dos ed. castellanas de los *Ensayos políticos*, de David Hume, Madrid 1955 y Madrid 1975, respectivamente).
3. Hobbes está insinuando aquí la tendencia posterior a sustituir la metafísica por la metaética. De hecho, en los idealistas alemanes y en Comte la metafísica se convirtió en filosofía de la acción, en la cual culmina. La sociología comteana no es, en efecto, otra cosa que una praxiología general destinada a suministrar la base teórica a un *Traité de l'education universelle* al que seguiría, una vez desbrozado el

camino, un *Traité de l'action totale de l'Humanité sur la planète* o *Système d'industrie positive*. Hobbes abre la marcha con su metafísica del poder, que es lo que sustenta la creciente independencia de la categoría de acción y su paso al lugar que ocupaba la sustancia.

Capítulo VIII

1. En efecto, es el escritor inglés también el primero que, coherente con el voluntarismo occamista (radicalizado por el protestantismo; Lutero llegó a decir que tal vez Dios era injusto) introduce con decisión el poder en el centro de la metafísica, como trascendental. Todos sus temas especulativos se relacionan con él. El poder es lo que unifica toda suerte de relaciones, pues el fenomenista Hobbes sólo conoce relaciones. La esencia del poder es incognoscible; sólo se saben sus manifestaciones a través del movimiento. Inicia así la secularizada concepción dinámica de lo real, de acuerdo, por otra parte, con la concepción que de la filosofía como ciencia universal había en el siglo XVII. Supone, en palabras de Dilthey, «la marcha de lo abstracto a lo concreto; con esto, la significación de las verdades universales y necesarias para la fundamentación de las ciencias son un resultado permanente de la filosofía del siglo XVII, y solamente la amplitud, el origen y el alcance epistemológico de estas verdades simples y universales constituyen motivo de disputa entre las diferentes direcciones de la filosofía moderna». Agrega Dilthey que «la segunda proposición principal de Hobbes es que esta ciencia única y universal tiene por objeto el conjunto de los hechos que se dan en la percepción, como meta del conocimiento de las causas, siendo sus medios los conceptos definidos designados por palabras que representan las cosas», *op.* y *loc. cit.*, pág. 390.
2. La idea de contención explica que quiere decir Hobbes por concentración de poder: no se trata de la cesión por todos y cada uno de los individuos de su particular porción de poder, sino de que el espacio político constituido por el pacto se funda en el consentimiento de que otro utilice su poder contra todos; su figura es como de imán del campo de fuerzas en que se mueven los individuos, cuyas acciones les llevarían inevitablemente a chocar entre sí si no existieran reglas de derecho. Eso explica que el cuerpo político ni es un concepto místico, universal, como en la concepción medieval, ni un mero ajuste mecánico de los individuos miembros, sino un organismo natural. Aclara asimismo el concepto de soberanía y la específica doctrina hobbesiana de la representación que hace del soberano el simbólico representante del cuerpo político respecto a los demás cuerpos de esta naturaleza. Hace pasar además la doctrina de los intereses al primer plano: el soberano está a favor del bien público por su propio interés privado y particular, precisamente porque su concreta capacidad de obtener beneficios depende por entero de su posición; que por otra parte es la que confiere carácter público y majestad a actos que, considerados en sí mismos, son netamente privados; y viceversa, tiende, pues, a identificar lo público –que en Maquiavelo era solamente la exteriorización de lo político– con lo general en función de intereses privados y, por supuesto, económicos. El soberano de Hobbes resulta ser así una especie de Yo público trascendental respecto a los demás yos o individuos miembros del cuerpo político. Según Wolin, *op. cit.*, VIII, pág. 299, esto se debería a cierta aversión de Hobbes, típica también de las clases medias, a la política, considerada fuente de males.
3. La filosofía de la acción se funda en la concepción del poder como trascendental. Y es en el hombre donde se manifiesta, no como mera fuerza sino como fuerza o voluntad racional; por tanto, reduplicativamente poderosa. Esta concepción moderna del poder lo identifica con el trascendental «unidad». Por eso, a partir de Hobbes el dualismo cristiano medieval que se refleja en la doctrina de las dos ciudades, las dos espadas, los dos poderes, se reduce a la unidad del poder, iniciándose la tradición de la teología política cuyo máximo exponente es precisamente Hobbes. Para otros precedentes vid. A. d'Ors, «Teología política: una revisión del problema», *Revista de Estudios Políticos,* enero-febrero de 1976, n. 205. Por otra parte, cuando Hobbes escribe, traspone las realidades histórico-políticas de su época, en la cual estaba llegando a su apogeo la política de poder consustancial a la naturaleza del Estado Moderno. Cfr. C. Schmitt, *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes,* Madrid 1941. Este mismo autor afirma en otro lugar: «Todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados. Lo cual es cierto no sólo por razón de su desenvolvimiento histórico, en cuanto vinieron de la teología a la teoría del Estado, convirtiéndose, por ejemplo, el Dios omnipotente en el legislador todopoderoso, sino también por razón de su estructura sistemática, cuyo conocimiento resulta imprescindible para la consideración sociológica de estos conceptos. El estado excepcional tiene en la Jurisprudencia análoga significación que el milagro en la Teología. Sólo teniendo conciencia de esa analogía se llega a conocer el desenvolvimiento de las ideas filosófico-políticas en los últimos siglos. Porque la idea del moderno Estado de Derecho se afirmó a la par que el deísmo, con una teología y una metafísica que destierran del mundo el milagro y

no admiten la violación con carácter excepcional de las leyes naturales, implícita en el concepto de milagro y producido por intervención directa, como tampoco admiten la intervención directa del soberano en el orden jurídico vigente», *Teología política*, III, pág. 65, en *Escritos Políticos*, Madrid 1975.

4. Según la teoría subjetiva del valor, éste depende de las preferencias. Hume y Bentham siguen a Hobbes, pero Locke aplica este subjetivismo a la doctrina de la propiedad, para justificarla por el esfuerzo o el trabajo empleado en adquirirla. Los economistas clásicos, siguiendo a Locke en vez de a Hobbes, Hume o Bentham, desarrollaron la concepción objetivista del valor la cual exige, como percibió bien Marx, una vez desvinculada del sentido que tenía en Locke, una teoría complementaria de la explotación.

Capítulo IX

1. Oakeshott ha insistido en que es en esta obra donde destaca Hobbes la naturaleza competitiva del apetito y de la pasión humanos.
2. Hobbes contrapone *Pride* («orgullo») en el sentido de la tradición agustiniana, como esfuerzo de imitar a Dios, a humildad; pero en la presente obra llega prácticamente a identificar humildad con miedo (lo hará también Hume), según la interpretación de Oakeshott. La razón no es porque el orgullo no suministre un motivo adecuado para un esfuerzo exitoso en orden a la paz (entendido como imitación de Dios y no en el sentido de suplantarle), sino a causa de la muerte de los caracteres nobles, «... pues Hobbes tenía un concepto negativo de su época». En ésta existía una poderosa corriente de miedo al «monstruo de las cien cabezas», es decir, Behemoth, la revolución. Vid. Ch. Hill, *El siglo de la revolución*, Madrid 1972, P. 1.ª pág. 39. En definitiva, Hobbes «percibió que los hombres adolecen de pasión más bien que de razón, y que, sobre todo, carecen de *esta* pasión», Oakeshott, *op. cit.*, VI, págs. 122-124.
3. La verdad es que Hobbes nunca creyó seriamente que la experiencia constituyese una base segura para impulsar el conocimiento y mejorar la condición humana (compartía el punto de vista de Galileo). Desde las guerras religiosas se vuelve a la ciencia para encontrar seguridad. Por ejemplo, en *Leviathan*, c. XX, la filosofía política tiene como método seguro el geométrico, dando por supuesto que es posible y deseable reducir el arte político a reglas infalibles. Para ello tenía que combatir –comenta Wolin, *op. y loc. cit.*, pág. 269– posiciones como la de Maquiavelo, quien creía que partiendo de la experiencia era posible establecer generalizaciones adecuadas y que la acción política tendría un éxito seguro si imitase los métodos de héroes antiguos. Explica el autor citado que, sin duda, para el pensador inglés, «Maquiavelo se había acercado peligrosamente a decir que la acción política no era, de hecho, un estudio teórico, sino un tema para el sentido común unido a la experiencia y versado en las lecciones de la historia». Hobbes desconfiaba del sentido común. Al que apelará Locke para consolidar el nuevo régimen posrevolucionario. En otro lugar de este libro, P. 1.ª c. IV, 10-11, se refiere a la función de la prudencia, esencial desde los griegos, para explicar la acción política; sin embargo, la considera ya más bien como saber científico, y, por sí misma, insuficiente. En cualquier caso no cabe duda de que para el pensador inglés la experiencia no puede dar lugar a ningún saber demostrativo. La política del sentido común y la política natural de Hume y Bentham, respectivamente, serán la respuesta del liberalismo «anglosajón» al racionalismo liberal que empieza con Hobbes.
4. La admiración y la curiosidad parecen ser a veces en Hobbes la causa que pone en marcha la razón, cuando el hombre empieza a ordenar el caos de sensaciones en que se debate; pero suscitan de continuo nuevas expectativas que impulsan a la acción fundada en el conocimiento. La esperanza alimenta el esfuerzo humano.
5. Estos versos han sido objeto de muchos comentarios. Por ejemplo, a R. Peters, *op. cit., c.* VI, 3, pág. 142, le sirven de excusa para comparar a Hobbes con Alfredo Adler, el discípulo heterodoxo de Freud: Hobbes «no dio una nueva teoría de la motivación aportando una evidencia concreta que la apoyase, sino una *re-descripción* del proceso familiar de vivir, en el cual la teoría de la moción vinculaba la vida social con su física y el esfuerzo por el poder preparaba a sus lectores para su teoría política». Ponen, en efecto, de manifiesto, el carácter retórico del pensamiento de Hobbes. La idea que hace de denominador común es el esfuerzo. Sobre la relación entre *endeavour y conatus,* Peters, III, pág. 86.

Capítulo X

1. El igualitarismo es el supuesto del subjetivismo racionalista. El *Discurso del método* (1636) comenzaba recogiendo la afirmación (de origen estoico, pero con modulaciones cristianas) de que «el buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo... [de modo que] lo que llamamos buen sentido o razón, es naturalmente igual en todos los

hombres; por lo que la diversidad de nuestras opiniones no proviene de que sean más o menos razonables que otras, sino tan sólo de que dirigimos nuestros pensamientos por derroteros diferentes y no consideramos las mismas cosas. No basta, en efecto –afirmaba Descartes– tener buen ingenio; lo principal es aplicarlo bien...» De ahí la exigencia del método. Esta igualdad epistemológica (de origen estoico), unida a la reivindicación de igualdad en el plano de la acción (de raíz cristiana), constituye el fermento de las tendencias revolucionarias. Si bien vuelve a bifurcarse posteriormente; así, mientras el liberalismo acentúa la libertad e igualdad de acción, el socialismo que procede de él insiste en la libertad e igualdad intelectual. En *Behemoth*, el libro de la guerra civil, quiere probar Hobbes la tesis de que la ignorancia es la causa de la discordia; y que el papel de la ciencia consiste en ilustrar las conciencias para evitar el estado de lucha. Comte dará empero la vuelta a la tesis de Hobbes al sostener que el objeto de la ciencia consiste, precisamente, en establecer el *consensus*; la política del *consensus* aplica los dogmas científicos estableciendo el orden que considera ortodoxo.

Capítulo XI

1. Para Hobbes, la palabra «Dios» realmente es «poco menos que el símbolo de la fatiga del filósofo», B. Willey, *The Seventeenth-Century Background*, Londres 1962, c. VI, p. 107. Este mismo autor habla del escaso *goût* que sentían por lo numinoso tanto Hobbes como Bacon, al igual que la mayor parte de los filósofos de éxito de la Ilustración, *ibidem*, II, pág. 60. De Dios sólo se sabe su poder; éste es su único atributo cognoscible. Hobbes se sitúa en el centro de la corriente de la teología negativa. Vid. D. Negro, «Thomas Hobbes: De la razón estética a la razón política», *Revista de Estudios Políticos*, marzo-abril 1977, n. 212. Por otra parte, el fondo del argumento hobbesiano –expuesto bajo la forma de argumento teleológico que remonta a Anaxágoras, pero en la forma modificada por Aristóteles y los árabes (Avicena) y Santo Tomás, de prueba causal–, es sustancialmente el del racionalismo. Espinosa lo expresa casi igual: Dios es «el primer poder de todos los poderes».
2. A diferencia de lo que ocurre en Espinosa y otros racionalistas, el espíritu no se diferencia de la naturaleza tomada como extensión, sino que forma parte de ella (aun en el mismo Espinosa, Dios como sustancia se identifica con la naturaleza, pero luego distingue los dos atributos, pensamiento y extensión). Forma parte de la filosofía natural, y en esto consiste su «materialismo», más obvio que el de Espinosa. Está todavía por aclarar hasta qué punto gran parte de lo que pasa por espinosismo no es sino hobbesianismo. El inglés fue probablemente más leído que el holandés (lector de Hobbes, mientras que éste conoció a Espinosa [1632-1677] muy tarde). Por otra parte, las obras de Espinosa tuvieron más dificultades para difundirse a causa de la acusación de ateísmo que pesaba sobre ellas, mientras Hobbes consiguió defenderse con cierto éxito de sus acusadores, especialmente en el Continente.
3. En la crítica de las Escrituras –aunque no falta quien le tache de ingenuo– y en la polémica sobre la tolerancia y la libertad de pensamiento, desempeñó Hobbes un papel que seguramente no cede al de Espinosa. La apelación a las Escrituras le interesaba sobremanera, porque en ellas creía hallar pruebas de su teoría racional del derecho natural.
4. De nuevo el argumento de la suprema poderosidad de Dios y del voluntarismo divino para justificar la obediencia. Que «Jesucristo es el Hijo de Dios Vivo», es el mismo tipo de fundamento que los sistemas racionales atribuían a Dios, en su papel de último y definitivo garante de sus proposiciones. Pero mientras Descartes, Leibniz o Malebranche, e incluso Espinosa, tenían por única pretensión fundamentar un sistema filosófico creíble, en Hobbes la misma fe en Dios explica el poder y, en último término, legitima y justifica la concentración del poder de los hombres en la forma de poder político. Por eso el culto ha de ser público. Por otra parte, el pensador inglés se sirvió de la Biblia como arsenal, de conformidad con los usos de la época.

Capítulo XII

1. Hobbes se equivoca en su etimología. *Delibero* viene de *libra*, en latín «balanza»; su idea es sopesar. «Libertad» deriva del latín *liber*.
2. El punto de vista es justo el reverso del de Rousseau (que no apreciaba nada a Hobbes, aunque le admiraba). Para el pensador inglés, individualista radical, resultaba inconcebible la idea de una voluntad general o colectiva, que no sería, en todo caso, más que el resultado o el efecto de la concurrencia unánime, racional y «no sentimental», de voluntades individuales cuya coincidencia se llama consentimiento. Pero el consentimiento no se confunde con la voluntad (que en Hobbes resulta directamente de la deliberación), error en que incurre Rousseau. Sobre el individualismo de Hobbes y sus consecuen-

cias políticas, vid. G. H. Sabine, *Historia de la teoría Política*, México 1963, c. XXIII; también la *op. cit.* de C. B. Macpherson, aunque desenfoca el tema. La idea que ganó terreno desde 1640, coincidiendo con la creciente independencia y adquisición de prerrogativas de soberanía por parte del Parlamento, fue la del gobierno mayoritario.

3. «Evidentemente, según se ha demostrado ya bastante a lo largo de este Tratado –escribe en el capítulo 42 de *Leviathan*–, el derecho de todos los soberanos deriva originalmente del consentimiento de todos aquellos que han de ser gobernados.» Doctrina que como todas las contractualistas resulta liberadora en la época, que necesitaba desesperadamente la unidad superadora del conflicto. Es el poder político fundado en el consentimiento el que realiza la unión o unidad. Y como, según la lógica nominalista, «unión» no designa un colectivo, sino pura y simplemente el hecho de la coincidencia, es preciso que alguien (el soberano) mantenga la reunión. El supuesto del contractualismo es el igualitarismo racionalista expuesto con gran precisión en el capítulo 13 de *Leviathan*, donde afirma su autor que las diferencias entre los hombres son tan nimias que cabe *«to make complete equality a possible working hypotesis»* [«hacer de la igualdad completa una posible hipótesis de trabajo»]. Ambos supuestos de la igualdad y, por consiguiente, la necesidad de un soberano, actuarán como fermento revolucionario bajo las estructuras del Estado absoluto continental; su eclosión es ya el despotismo ilustrado, primera expresión del liberalismo estatista que tiene su gran doctrinario en Thomas Hobbes. Así, mientras en Inglaterra se impondrá después de la Revolución Gloriosa de 1688-89 el gobierno bajo el imperio de la ley, sistema dentro del cual el gobierno no es sino una entre las instituciones sociales cuyo fin específico es velar por el interés nacional (los intereses de los miembros de la sociedad en su conjunto), en el Continente, donde se impone el absolutismo, la solución es convertir los Estados en Estados de Derecho. Pero aquí el Estado ya no es mera institución de origen social –el gobierno– sino la institución a la cual, por así decirlo, deben su vida todas las demás. En el plano ideológico, la conjunción del contractualismo racionalista de Hobbes con el sentimental de Rousseau transforma políticamente la sociedad en nación, concebida como un ente moral que da vitalidad al Estado. Contra la tradición del gobierno bajo el imperio de la ley polemiza Hobbes continuamente, de manera especial en el *Discurso sobre el Derecho Común* frente al abogado Edward Coke (1552-1634). Por eso en esta obra póstuma (1681) resucita un tema extemporáneo que había agitado a la clase política hacia 1615. Pero en el capítulo XLVI de *Leviathan* había escrito lapidariamente: «Constituye otro error de la *Política* de Aristóteles que en una república bien ordenada no gobiernen los hombres sino las leyes.» A la tradición del *Common Law*, que constituye el meollo del constitucionalismo que luego querrán imitar los liberales continentales, opone Hobbes el positivismo jurídico, para el cual la constitución es un artefacto intelectual que contiene el plan fijo de vida de una nación; es la primera forma moderna de planificación, que se afianza si existe un fuerte sentimiento nacional y mientras éste se mantiene vigente. El Estado de Derecho del siglo XIX es en conjunto una extrapolación del positivismo jurídico ideado por Hobbes en una situación distinta. La consecuencia de esa forma antihistórica del constitucionalismo la ha resumido muy bien F. A. Hayek: «Desde el "ninguna ley puede ser injusta" de Hobbes a la fórmula de Hans Kelsen "justo es solamente otra palabra para legal o legítimo", los esfuerzos de los positivistas se han dirigido invariablemente a desacreditar la concepción de la justicia como una guía para determinar qué es la ley», *op cit.*, II, *The Mirage of Social Justice*, 8, pág. 48.

Capítulo XIII

1. Contrapone Hobbes el estado de las ciencias naturales al de las ciencias morales y políticas, tema casi constante desde entonces en el pensamiento inglés (Locke, Hume, Bentham). Creía que inspirándose en la ciencia natural (en su método) podría configurar la política como ciencia. Incluso con una perfección mayor que las ciencias naturales por ser mayor el grado de evidencia que puede alcanzarse. La dificultad consiste en que, debido a la imaginación, las pasiones inducen a error (cf. el número 7).
2. La razón como único elemento normativo. Se ha dicho que el derecho hobbesiano carece de normatividad (afirmación que hay que tomar con muchas reservas). Pero en todo caso la «recta razón» es norma frente a la disparidad de las opiniones y las infinitas variaciones y usos del lenguaje.
3. Los deseos y anhelos naturales, en el estado de sociedad, constituyen las pasiones; éstas son modificaciones de los dos sentimientos primarios de deseo y aversión. La imaginación suscita la pasión, pero Hobbes no emprende una guerra de exterminio contra las pasiones y la imaginación igual que Espinosa; a fin de cuentas, la razón es demasiado débil frente a la naturaleza, pero puede tener éxito frente a la imaginación. Hobbes se contenta con ilustrar a la razón –tal es el objeto de su obra acerca de las posibilidades de encauzar cooperativamente las pasiones–. La ciencia política que se atiene a lo que afir-

ma la ciencia de la naturaleza humana por un lado y a lo que establece la física (del movimiento) por otro, puede encauzar dentro de su campo las pasiones hacia fines cooperativos–públicos; la vida puramente pasional se relega entonces a la esfera privada, al ámbito de la Sociedad Civil que en Hobbes aparece ya plenamente configurada y en contraste con el Estado. «Si se fija uno bien –ha podido decir F. Meinecke–, un espíritu individualista y eudemonista penetra, en efecto, todo lo que Hobbes dice sobre los últimos fines del Estado», *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*, Madrid 1959, II, I, pág. 217.

Capítulo XIV

1. Puesto que los hombres son iguales, todos propenden a querer lo mismo; de ahí el conflicto, la lucha y la oposición que concluye con la muerte, que es el enemigo del poder (de la vida). Hobbes llega a identificar poder y vida; el enemigo natural de ambos y su límite es la muerte. Contra la pérdida o limitación del poder-vida, constituye el Derecho el único remedio; si bien, como la vida individual se acaba necesariamente en plazo relativamente breve, el Estado Leviathan que garantiza el poder-vida (la libertad securitaria de Hobbes) de la colectividad a través del Derecho, es una especie de dios, pero sólo un «dios mortal», puesto que no puede garantizar la duración ilimitada de la vida de sus miembros individuales y ni siquiera la suya. El objeto de Hobbes es la fundación del Estado; pero no según la experiencia sino conforme a la razón.
2. Además del derecho a la vida, tiene el hombre derecho a conservar aquello que se apropia, pues en estado de naturaleza todo es de todos. Mas irónicamente, igual que en el caso anterior, esta radical igualdad conlleva una desigualdad, fundada en el mejor derecho del más fuerte, según la lección de Tucídides, cuya *Historia* es, como se sabe, un relato de *Machtpolitik*. Derecho y utilidad son, pues, lo mismo; es decir, que el fundamento racional del derecho es el interés, el cual sustituye en la forma de vida social al egoísmo. Hume, Bentham, Ihering desarrollarán después la doctrina hobbesiana del Derecho.
3. El Estado de libertad en el que ésta coincide con la igualdad resulta imposible, de acuerdo con el denominador común de las razones individuales. La libertad, que es el estado en que se manifiesta naturalmente el poder, ha de ser limitada cediendo artificialmente –mediante la creación de una estructura jurídica– el uso del poder en aquellos puntos que son indispensables para conservar lo que intuitivamente desean todos los hombres. La libertad es el derecho natural del individuo en el Estado de Sociedad.
4. De lo que se desprenden los hombres es de la parte de poder que lo hace irresistible –es decir, del poder político o de dominación–, el cual es justo en el Estado de Naturaleza y legítimo en el Estado artificial, una vez constituida la sociedad civil (legítimo precisamente sólo en tanto en cuanto siga siendo irresistible, es decir, capaz de imponer la obediencia).

Capítulo XV

1. El nominalismo de Hobbes le permite deshacerse de todos los argumentos acerca de la ley natural, hasta identificar ésta con la razón, al modo estoico, pues la razón es más general y uniforme que las pasiones. Éstas siempre serán privadas, individuales; aquélla puede llegar a ser común o pública. Sobre el concepto de ley natural en el estoicismo, H. Welzel, *Introducción a la Filosofía del Derecho*, Madrid 1971. Según este autor, en Hobbes «el cometido principal del derecho no es crear un orden ideal, sino un orden real de la convivencia», III, 2, pág. 117. Vid. también aquí la sección 1.1 del c. I, sobre el derecho natural de la sofística, cuya doctrina de los instintos tanta influencia tuvo sobre Hobbes, y la sec. 6.ª sobre el estoicismo. Por su parte, C. J. Friedrich ha observado agudamente que este pensador interpreta la ley de la naturaleza «como un sistema de reglas de prudencia dictadas por la razón, pero no por la más alta razón fundada en la fe», *op. cit.*, I, IX, pág. 29.
2. La razón es tan natural como la pasión, que es una modificación del instinto. Pero la razón es lo propio y distintivo del hombre. Según la razón, el derecho natural primario de cada uno consiste en conservar la vida y los miembros (v. XIV, 6). Para ello la única alternativa racional de la razón particular de todos y cada uno de los individuos es la paz; ésta sólo puede conseguirse cuando todos renuncian a apropiarse de todo; es decir, cuando establecen reglas de apropiación. Así pues, esa ley es absolutamente natural, si bien no lo son las reglas, que pertenecen al derecho «puesto» o positivo.
3. Es un argumento contra el derecho divino de los reyes. Sobre esta cuestión, muchas sugerencias en la obra citada de G. J. Schochet, *Patrirchalism in Political Thought,* Oxford 1975.
4. La radicalidad del voluntarismo de Hobbes le lleva a un peculiar positivismo no menos radical. Los convenios cuya materia no está expresamente regulada por la ley son enteramente legales cualquiera

que sea su objeto. La capacidad natural de obligarse es ilimitada, y sólo aquello que cae bajo la sanción del poder jurídico queda excluido del derecho de obligaciones.

5. Hobbes deja, pues, a salvo el freno de la conciencia. Su criterio es la distinción entre el fuero interno y el externo. Exteriormente la religión se reduce al culto, que es público, idéntico para los individuos de todas las religiones. Interiormente cada uno es libre respecto a sus creencias con tal de no perturbar lo público.

Capítulo XVII

1. Su igualitarismo gnoseológico le hace oponerse a la concepción aristotélica (y griega en general) que radicaliza las diferencias biológicas como diferencias gnoseológicas y praxiológicas a la vez. No obstante, es cierto que tanto Platón como Aristóteles admitían una gran movilidad social.
2. Con Hobbes empieza a transformarse la doctrina del derecho natural en doctrina de los derechos naturales, aunque no tenía una idea muy clara de la significación de estos últimos, según J. Plamenatz, *Man and State,* Londres 1974, c. IV, VI. Será Locke quien al darle la vuelta a la doctrina de Hobbes desarrolle ese tema. Vid. G. H. Sabine, *op. cit.,* c. XXVI. En realidad, si se considera atentamente, el Estado de Naturaleza tiene como objeto explicar el «Estado de Necesidad», que es el que verdaderamente justifica la política. El Estado de Necesidad hace ver la conveniencia racional mediante el cálculo de las consecuencias, que es todo lo que puede hacer la razón, de ceder determinados derechos destinados a superarlo, conservando los demás.
3. Hobbes expone de manera característica la naturaleza imperativa y artificiosa de la ley. El constructivismo invierte, en efecto, el sentido del derecho vigente en la Edad Media (aunque Hobbes más que constructivista es todavía sólo un imaginativo a la vez renacentista y barroco. Vid. D. Negro, «La imaginación política de Hobbes», *Revista de Estudios Políticos,* septiembre-octubre 1977, n. 215). Según la concepción medieval, el derecho no se crea, puesto que es correlativo al plan divino de la Creación; el derecho que se descubre en la naturaleza forma parte de este orden divino y sería sacrilegio pretender crear derecho; en consecuencia, la función del gobernante no es legislar, sino «declarar» en qué consiste el derecho, cuál es la ley del caso. El gobernante medieval es juez pero no legislador (la figura del legislador aparece con Marsilio y Maquiavelo). De ahí la función asesora de los Consejos y de las Cortes medievales (y de los jurados), encaminada a «ayudar», mediante el auxilio y el consejo, al descubrimiento del derecho que el soberano sanciona. En las postrimerías de la Edad Media se invierte el proceso: el monarca empieza a convertirse en «legislador», la ley se convierte en creación del soberano y la misma atribución de esta cualidad cambia su significado. En el Estado Moderno (más exactamente en el gobierno absoluto), el rey o príncipe soberano es a la vez legislador y juez, proceso paralelo a la absorción del poder espiritual (incorporado en la Iglesia) por el poder secular. En el derecho medieval la costumbre es la fuente del derecho; en el derecho moderno, es la ley como mandato.

4. Dado el radical voluntarismo divino que hace exigible la obediencia, las leyes naturales emanadas del poder de Dios obligan en conciencia, siendo ése el verdadero *substratum* de la teología política; las leyes positivas (mandatos del poder político) sólo obligan en el fuero externo.
5. Espinosa consideraba directamente las leyes naturales como *decreta Dei.* La sutil distinción hobbesiana apunta, en efecto, a la exigencia de la sumisión a las leyes positivas emanadas del poder temporal o secular, en cuanto trasunto de las leyes naturales que más que tales son auténticos mandatos divinos. De esta manera también la Iglesia queda obligada a acatarlos.

Capítulo XVIII

1. Hobbes intenta poner de acuerdo la fe y la razón. Pero esto mismo contribuye a explicar la interpretación de sus contemporáneos. «Lo que hizo Hobbes fue secularizar el concepto tradicional de ley natural; lo removió de la esfera de la moralidad absoluta; lo dedujo, no de la idea de perfección del hombre, ni de lo que debe ser el hombre, sino de lo que el hombre es, o bien, en cierta medida, de lo que Hobbes pensaba que es el hombre. Para sus contemporáneos la doctrina de la moralidad fundada en la ley positiva comportaba irresistiblemente la noción de ateísmo. Se sentía que Hobbes había erradicado las leyes de la naturaleza de su fuente divina, sometiéndolas a un molde secular y autoritario enteramente ajeno a la tradición cristiana. Su rechazo de valores absolutos se entendió como un ataque a valores específicamente cristianos», S. I. Mintz, *The Hunting of Leviathan,* Cambridge 1970, II, págs. 27-28.
2. Es así que, comenta D. P. Gauthier, «las leyes de la naturaleza obligan en conciencia como leyes divinas, leyes del Rey de reyes. En ausencia de sociedad civil, la única manera de interpretar las leyes de la natu-

raleza como leyes consiste en considerarlas como leyes divinas, obligatorias en su calidad de mandatos de Dios y vigorizadas en la conciencia del individuo "donde no reina el hombre, sino Dios". Decir esto no significa negar que en el estado de naturaleza las leyes de la naturaleza son primariamente conceptos racionales», *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Oxford 1969, II, 3, B, pág. 75.

Capítulo XIX

1. El poder absoluto se justifica porque elimina todo temor al garantizar la paz. Se crea entonces una situación en que puede surgir la sociabilidad por consideración de la utilidad (social) que reporta, favoreciendo el propio egoísmo. No obstante, para Hobbes, de ahí su autoritarismo, siempre serán más fuertes las pasiones que la razón y los hábitos que suscite la convivencia.
2. La unidad constituye el objetivo de la política: someter a los individuos del grupo a una disciplina común en lo que se refiere a aquellos actos que afectan a la seguridad y a la paz; por eso, y porque las pasiones pueden suscitar la rebelión en cualquier momento, el poder político es representado por Hobbes como un poder para los asuntos comunes –como habían sostenido ya Bodino (1529/30-1596), Althusio (1537-1638) y Grocio (1583-1645)– que no reconoce límites. El vínculo es para Hobbes, de naturaleza jurídica y política.
3. Admite Hobbes una cierta distribución del poder, si bien la soberanía es la nota jurídica distintiva, en cuanto une –igual que en Bodino que elaboró el concepto–, del poder común. Ahora bien, estos compromisos no equivalen en modo alguno a un reconocimiento de poderes intermediarios como en Montesquieu (o incluso en Althusio).
4. Hobbes traslada el concepto de sustancia –la no dependencia de otro para existir, según la concepción de la filosofía moderna– a la política. La independencia es, en efecto, la característica de una ciudad o cuerpo político capaz de instituir un poder común o político; la soberanía la ejerce el hombre o el consejo que representa físicamente, es decir, en forma visible, ese poder común.
5. Recurre de nuevo Hobbes a la idea de la sociedad como campo de fuerzas, interpretando el poder político como aquel capaz de una especie de movimiento que, dentro del espacio político, carece de cualquier impedimento. Sólo encuentra obstáculo cuando se mueve hacia el exterior: los otros poderes políticos. La sociedad, igual que el Estado, es un artificio.

Segunda parte

Capítulo I

1. El individualismo de Hobbes es tan radical en su punto de partida metodológico que niega toda posibilidad a la psicología colectiva. Eso explicaría el problema que se plantea Oakeshott, *op. cit.*, II, págs. 183-185, de por qué Hobbes, en lugar de seguir su línea de razonamiento acerca de la superior utilidad del orgullo (como Hume en *Treatise on Human Nature,* II, I y III, o en *On Enquiry concerning Morals,* § 263, etc.), acaba, sin embargo, negándosela y concluyendo que la pasión relacionada con él y sobre la cual funda aparentemente su doctrina, es el miedo. No obstante, como dice Oakeshott, aunque abandonase esa línea de razonamiento, puede deberse, según se ha mencionado ya, a que el orgullo no constituye un motivo adecuado para llegar al estado de paz, es decir, de socialización, tanto debido a la escasez de caracteres nobles, como a la creencia en que los hombres adolecen más de otras pasiones que de razón; sin embargo, dado su punto de partida, lógicamente lo que haría esa pasión sería radicalizar todavía más el individualismo. Entonces la socialización que pretende constituiría un asunto puramente verbal o académico.
2. El individualismo y el igualitarismo de Hobbes, el más radical de los escépticos, explica el punto de vista de aquellos intérpretes que, resume Oakeshott, *op. cit.,* I, IV (4), págs. 60 y ss., consideran que «Hobbes no es un absolutista precisamente porque es un autoritario. Su escepticismo acerca del poder del razonamiento, que aplica no menos a la "razón artificial" del soberano que a los razonamientos del hombre natural, junto con lo demás de su individualismo, le separan de los dictadores racionalistas de su época o de cualquier otra. Por eso Hobbes, sin ser él mismo un liberal, tiene más de la filosofía del liberalismo que la mayoría de sus defensores profesos». Agrega Oakeshott al respecto que Hobbes se opone al racionalismo y al «instinto social» de la ética de sus contemporáneos, por lo que fue atacado por representantes de ambas escuelas. Los racionalistas nutrieron las doctrinas del antiliberalismo y, por otra parte, fueron primero Ricardo Cumberland con su «instinto social» y después Adam Smith con sus «pasiones sociales» los que hechizaron al liberalismo; aparentaron resolver el problema del individualismo cuando en puridad solamente lo evitaron. Cabe añadir que precisamente esa sociabilidad añadida explica el vuelco que experimentaron las doctrinas de Hobbes en su seguidor Auguste Comte, admirador también de Smith.

3. No hay poder político sin capacidad de coerción. El soberano de Hobbes no lo es ya en el sentido de Bodino; para éste lo político se expresa todavía a la manera medieval, bajo formas jurídicas. La nota de irresistibilidad de la soberanía bodiniana es una más que se supone implicada en la *puissance*. Hobbes la explicita y la destaca como capacidad de coerción: lo que define el poder político frente a todos los demás poderes –sustancialmente la Iglesia y los poderes feudales y sociales– es su irresistibilidad: puede coaccionar sin que nadie pueda enfrentársele. Naturalmente la irresistibilidad del poder ha de manifestarse racionalmente, es decir, en forma jurídica. El poder político es fuerza racionalizada por el derecho; el «ímpetus» o *conatus* del hombre artificial; en esto radica su moralidad, siendo el derecho lo que confiere autoridad al soberano que posee poder.
4. La irresistibilidad del soberano se desprende de que *impetus* unifica en sí la espada de la justicia (la capacidad o poder de determinar las sanciones) y la espada de la guerra (la capacidad de aplicarlas); o sea, el atributo del soberano medieval, que era juez que declaraba el derecho, y el atributo de los soberanos y príncipes modernos (y del poder temporal según la doctrina medieval) que, como poderes fácticos, se alzan frente a la última resistencia de las viejas autoridades medievales en decadencia. Una de las finalidades de la obra de Hobbes es legitimar mediante el derecho (como en la Edad Media) los nuevos poderes unificadores que configuran la Europa moderna. El derecho es para él fuerza racionalizada.
5. La moralidad, declarada como derecho civil en el significado estricto de derecho político, no tendría sentido si no llevase aparejada la sanción. La separación, iniciada por Duns Scoto, Marsilio, Occam, entre el ámbito de la fe y el ámbito de lo temporal, alcanza su punto máximo: la moralidad pública la declara el soberano político al establecer la ley.
6. El poder soberano tiene que ser absoluto. Hobbes va a explicar a continuación por qué. Sin embargo, puesto que los hombres se reservan todos aquellos derechos que no son imprescindibles para salir del Estado de Necesidad, el absolutismo hobbesiano se configura como autoritario. Los mismos fines para los que el gobierno ha sido establecido lo autolimitan. El absolutismo de Hobbes sólo se entiende bien en oposición a los residuos medievales de todo orden que, en la lucha por sobrevivir, creaban en toda Europa una situación general de zozobra, inseguridad y temor. Por lo demás, el igualitarismo de Hobbes deja percibir los fines, retrospectivamente limitados, de su doctrina; uno de sus argumentos más frecuentes es el de la dulcificación y limitación de la esclavitud. En cuanto a la idea de lo absoluto, comenzó a divulgarse precisamente en el campo político, vinculada a la de poder.

7. Crítica de la doctrina de la forma mixta de gobierno, cuya primera formulación aparece en el Platón de *Las leyes* (como mezcla de monarquía y democracia), y luego en la *Política* de Aristóteles (mezcla de oligarquía y democracia); su primer expositor sistemático (como contraposición de poderes sociales) fue el grecorromano Polibio, que atribuía la virtud de la forma republicana romana a la combinación del principio monárquico (los cónsules), el aristocrático (el Senado) y la democracia (el pueblo representado por los tribunos de la plebe). Fue renovada, entre otros, por Santo Tomás, a quien no es extraño Hobbes. Vid. el comentario de R. Peters en *op. cit.*, c. IX, 3, págs. 22 y ss. a la doctrina de Hobbes de las formas.
8. El pensador inglés ha mostrado la necesidad *a priori* de que el poder sea absoluto; ahora está probándolo deductivamente pero *a posteriori*, de los efectos a la causa.

Capítulo II

1. Hobbes profesaba *avant la lettre*, la ley de hierro de la oligarquía desarrollada modernamente por Pareto, Mosca, Michels. El idioma de la moralidad hobbesiana es ciertamente aristocrático, de acuerdo con la afirmación de Oakeshott, *op. y loc. cit.*, pág. 125.
2. La explicación (siguiendo modelos tradicionales desde los filósofos griegos) de la formación de la monarquía a partir de la democracia, constituye un argumento a favor del autoritarismo de Hobbes, cuyo monarquismo es puramente utilitario. Personalmente, sus relaciones con Cromwell fueron mucho mejores que con la mayoría de los cortesanos de Carlos II (aunque fue leal al rey). En todo caso hay que tener siempre en cuenta el principio hermenéutico de que la persona y la obra de Hobbes son inseparables.
3. El implacable razonamiento jurídico nominalista de Hobbes lleva a la conclusión de que no hay pueblo sin soberano. Lo que implica que la soberanía reside en alguna parte, consistiendo la tarea de la filosofía política en determinarlo (en Hobbes se podría distinguir entre filosofía y teoría política). El pensador inglés consiguió que la soberanía dejase de ser una construcción jurídica como en Bodino, Grocio o Althusio para convertirse en una necesidad lógica –en un presupuesto– de todos los conceptos políticos. Ni siquiera términos elementales como «mío» o «tuyo» poseen sentido si se aislan de aquella idea capital. A su vez, soberanía y pueblo o cuerpo político son inseparables; Hobbes ha hecho seguramente más que nadie a favor del nacionalismo, mucho más ciertamente que a favor de la

dictadura y el totalitarismo. No es por eso extraño que haya triunfado en el siglo XIX, cuando la soberanía pasa al «cuerpo político», perdiendo sentido la diferencia entre soberano y súbdito, sustituida pura y simplemente por el concepto de ciudadanía. En realidad es el artífice, al menos en sus aspectos formales, del Estado burgués de Derecho. Y, sin embargo, Hobbes politiza toda la existencia en la medida en que su concepción de la naturaleza humana le lleva a reducir al individuo a su cualidad de animal político.

Capítulo III

1. En su oposición a los poderes feudales, tiene Hobbes un interés especial en lo relativo a las relaciones de servidumbre, que permiten interponerse entre el soberano y la masa de los súbditos a otros poderes. El siervo (de este capítulo) tiene deber directo de obediencia respecto al señor supremo y no a través de otro interpuesto. En éste como en otros aspectos la doctrina de Hobbes es vigorosamente liberadora, revelando la actitud de las nuevas capas sociales –la burguesía en su conjunto– frente a los poderes establecidos; pues, por otra parte, toda la trama de relaciones queda jurídicamente regulada, constituyendo una auténtica Comunidad de bienes o *Commonwealth*, «esa mezcla maldita», como decía su contemporáneo Clarendon. En esto su verdadero sucesor fue Bentham.

Capítulo IV

1. Sociológicamente, el ataque de Hobbes se dirige contra la familia feudal –que era el modelo que aceptaba todavía Bodino, si bien Althusio contempla ya la familia burguesa–; complementa así la elaboración del estatuto de súbdito correlativo al de soberano, iniciado en los capítulos precedentes. A la vista de este capítulo se percibe claramente todo lo que le separa de las doctrinas corrientes en su época, como las de Filmer o de Jacobo 11 (1685-1688), del derecho divino de los reyes. Es notable que los escritos de Filmer, fallecido en 1653, alcanzaran su mayor difusión hacia 1680. Vid. G. H. Sabine, *op. cit.*, c. XXV, págs. 378 y ss.

Capítulo V

1. Hobbes argumenta en dos frentes: la soberanía sólo en apariencia implica pérdida de libertad, pues a cambio de la *libertas indifferentiae* originaria ofrece en compensación seguridad; justamente por eso existe la propiedad, porque el soberano la garantiza frente a los demás. Es decir, la vida dentro de un orden jurídico exige un poder soberano que lo sostenga; por tanto, el soberano tiene derecho a detraer aquel aspecto de la libertad convirtiéndolo en seguridad, y aquellas partes de la propiedad (impuestos) que son necesarias para cumplir sus fines. De modo que en ello no hay agravio, «a menos que se exija más de lo necesario»: surge otra vez el tema del Estado de Necesidad para justificar racionalmente la soberanía y legitimar la existencia de un poder soberano. Por otra parte, al rebatir esas dos objeciones, Hobbes está en condiciones de demostrar la conveniencia de la monarquía, examinando hábilmente en primer lugar los inconvenientes de cada una de las tres formas clásicas de gobierno. No obstante, como ha dicho Carl Schmitt, «al convertir la monarquía en simple forma fenoménica de un sistema de legalidad estatal, destruyó sus fundamentos tradicionales y legítimos de derecho divino», *El Leviathan en la teoría del Estado de Tomás Hobbes*, Madrid 1941, VI, pág. 129. Legitimidad arraigada en la historia. También desde este punto de vista es Hobbes el padre o predecesor del constitucionalismo.
2. Hobbes propende a identificar aristocracia y oligarquía; es decir, la aristocracia de origen feudal resistente a las modernas tendencias centralizadoras, pues la burguesía solía cooperar en esta obra de los monarcas. Es cierto que en Inglaterra, donde la burguesía se opone al poder real, éste se apoyaba en buena medida en la aristocracia; pero eso no modifica los términos generales del asunto. Vid. Ch. Hill, *op. cit.* Como ha dicho J. Plamenatz, *Man and Society*, London 1974, c. IV, págs. 117-118, «después de su regreso de París, en 1637, ya en la cincuentena de su vida, Hobbes decidió aplicar su método filosófico recientemente descubierto a la política. Se vio estimulado a ello por las agrias controversias suscitadas en su alrededor. Su primer tratado político, *Los elementos de derecho*, fue concluido justo antes de que se constituyese el Parlamento Largo en noviembre de 1640. Hobbes, que parece haberse envanecido de su timidez igual que otros lo hacen de su valor, decidió que al Parlamento no le gustaría su tratado; y en consecuencia se marchó a Francia. Fue *el* primer *emigré*, y no retornó a Inglaterra hasta pasados once años...». En efecto, su primer tratado político constituyó una defensa de la monarquía absoluta. «Intentó probar más de lo que el rey había jamás pedido... Pero Hobbes no fue más realista que el rey. Su argumento a favor de la monarquía absoluta resultó fácil y muy pronto se transformó en un argumento a favor del gobierno absoluto.» Sin embargo, «Hobbes nunca abandonó la posición que había adoptado en 1640...»

3. El argumento más fuerte para Hobbes en vísperas de la guerra civil inglesa; ésta se planteaba en medio de la Guerra de los Treinta Años (1618-1648) que asoló Alemania y perturbó toda Europa, mientras por su parte la monarquía francesa (Luis XIII desde 1610 hasta 1642, y luego Luis XIV) gobernada por Richelieu (1610-1642) y Mazzarino (1643-1661) hacía frente a los movimientos frondistas; y la misma monarquía española atravesaba gravísimas dificultades internas; Portugal se separó definitivamente en 1640 hallándose amenazada de guerras civiles de carácter separatista. La inclinación utilitaria de Hobbes a favor de la forma monárquica se debió, sin duda, al estado de cosas, pensando que, por su naturaleza, la monarquía podía concentrar el poder en un sólo punto, siendo entonces capaz de enfrentarse a los movimientos centrífugos que tenían lugar por doquier.
4. En relación directa con las preocupaciones de Hobbes acerca de Roma, Venecia y la propia Inglaterra, vid. K. Loewenstein, «Roma, Venecia, Inglaterra (ensayo de comparación sociopolítica)», *Revista de Estudios Políticos*, septiembre-octubre 1973, n. 191.

Capítulo VI

1. Demostrada la conveniencia de una monarquía capaz de contener la dispersión, Hobbes necesita probar ahora, frente a las pretensiones de la Iglesia de superioridad indirecta –como propugnaban los jesuitas, en especial Suárez y el cardenal Bellarmino– en cuanto poder espiritual, que el único poder soberano en la tierra es el civil; éste reúne ambos poderes (el báculo y la espada de la posterior representación gráfica del *Leviathan* u hombre magno) por derecho propio. Precisamente el desdoblamiento de las lealtades había sido en su opinión una de las causas fundamentales de la disolución del poder en una serie indefinida de manos más o menos fuertes. Los poderes feudales que todavía demostraban su fuerza apoyándose en sus viejos derechos consuetudinarios y en el derecho canónico encontraban todavía el apoyo más fuerte en la oposición Iglesia-Estado. También en esto la personalidad de Hobbes –nacido prematuramente, por el terror de su madre ante la proximidad de la Armada Invencible– es, sin duda, inseparable de su obra. La demostración de que no es incompatible la «absoluta sumisión a un hombre» con la debida a Dios Todopoderoso, le lleva a un esbozo de crítica de la Escritura, de la cual se sirve asimismo, mediante acumulación de citas, para apoyar sus tesis básicas con su autoridad. El conflicto que se plantea cuando el soberano es cristiano, pero tiene bajo su soberanía confesiones diversas, hace necesario distinguir qué es en todo caso imprescindible para la salvación. Hobbes reduce el «mínimo religioso» (aquello en que todos los cristianos de cualquier confesión pueden estar de acuerdo, y por tanto lo único que debe tomar en consideración un soberano) a que «Jesús es el Mesías, es decir, el Cristo». Eso permite reducir el conflicto entre los dos poderes y subsumirlos en el Estado, por una parte como la espada de la justicia y la espada de la guerra cuyo uso es atribución del soberano; por otra, en lo que respecta a los contenidos, secularizándolos como lo público (la soberanía) y lo privado (todo lo que pueden hacer libremente los individuos de acuerdo con su propia conciencia o impulsados por sus pasiones).
2. La argumentación de Hobbes en este punto es débil. De pronto se ve obligado a recurrir al esquema de San Agustín-Santo Tomás-R. Hooker (1554-1600) –ley divina, ley natural, ley humana– para justificar su tesis, invirtiendo el orden que establece deductivamente lo necesario a partir de lo natural. El salto del mundo racional al mundo de la fe no queda suficientemente justificado desde un punto de vista estrictamente lógico, pues, en último análisis, si se limita a apelar a la Escritura como documento de autenticidad indiscutible, confiere a muchas de sus máximas el valor de prueba racional, abusando del razonamiento por analogía. Que no se le escapan estas dificultades lo prueban los argumentos complementarios que ofrece en los artículos siguientes; sin embargo, poseen fuerza persuasiva, dada la vigencia de las creencias cristianas. Es decir, que la ciencia política hobbesiana se convierte casi inesperadamente en retórica.
3. Para Hobbes «no había conflicto entre la ciencia y la religión. Aunque la ciencia está confinada a las causas secundarias, muestra el trabajo de la Providencia ordinaria de Dios. Al hacer esto –añade F. C. Hood– tiene que luchar contra un sobrenaturalismo oscurantista», *The Divine Politics of Thomas Hobbes,* Oxford 1964, III, 5, pág. 38. B. Willey afirma que «la real hostilidad de Hobbes a la religión, pese a sus protestas superficiales, se desprende muy claramente de su tono y de la dirección de su énfasis», *The Eighteenth-Century Background,* Londres 1962, c. VI, pág. 108. Sin embargo, parece exacto que si bien el fideísmo occamista de Hobbes es ciertamente hostil a la religión como creencia y práctica colectiva, no lo es a la revelación. Se podría decir que para él la revelación significa justamente la abolición de la religión, como modernamente ha postulado Karl Bárth. Vid. de éste último *La revelación como abolición de la religión,* Barcelona 1973. Por otra parte, su declarada hostilidad a la teología, ha señalado M. Oakeshott, se dirige a la llamada racional, perteneciendo él mismo a la tradición de la teología civil.

4. También según B. Willey, cuya interpretación difiere de las de Hood o M. Oakeshott, para Hobbes «la Biblia, o más bien las actitudes contemporáneas hacia ella, constituían el obstáculo mayor de todos para la "exaltación de la Verdad" [...] En su crítica bíblica –añade Willey– emplea Hobbes su táctica usual indirecta, de forma que no cabe percibir inmediatamente qué poco es realmente lo que deja de la autoridad sobrenatural de la Sagrada Escritura», *op. cit.*, c. VI, pág. 108.
5. «La doctrina y la vida de Hobbes sólo pueden entenderse en el trasfondo de las guerras civiles confesionales de su tiempo. Apenas podemos representarnos hoy con qué pasión y casi fervor religioso había invocado aquella época al Estado.» Pues «la lucha por la verdad había suscitado un frenesí suicida que amenazaba la existencia humana misma», H. Maier, en *Klassiker des politischen Denkens*, Múnich 1968, vol. I, III, pág. 374.
6. «Hobbes reducía el contenido dogmático del cristianismo a dos creencias esenciales e intangibles: la misión mesiánica de Jesús y la obediencia a las leyes», resume A. Truyol y Serra, *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, Madrid 1975, T. II, c. II, 5, pág. 163.
7. «De esta manera –comenta Oakeshott– la obligación civil constituye una "obligación moral"; es una consecuencia de una genuina cesión de un *derecho*. Además, comprende todas las demás obligaciones morales», *op. cit.*, I, VI (5), pág. 68. Por otra parte, afirma interpretando estos textos, «el poder y *el derecho* natural son iguales entre sí solamente cuando el poder es irresistible. Lo cual sucede en el caso de Dios, en quien derecho y poder son iguales, al ser tan absoluto su poder como su derecho», *ibidem*, pág. 64.
8. El historiador M. Ashley ha subrayado que la teoría de Filmer «fue preferida con mucho por los realistas radicales a las nociones materialistas y lógicas de Thomas Hobbes, que en cierto modo se acomodaban tan bien a una dictadura a lo Cromwell, como al absolutismo Estuardo. Verdaderamente, dentro de la corriente del pensamiento político, sólo en nuestro tiempo han sido entendidos los argumentos de Hobbes, expuestos de forma menos fácil que la dudosa historia del simple Filmer», *England in the seventeenth Century*, Penguin 1973, c. XI, pág. 164. Sobre el patriarcalismo y con especial referencia a Filmer (y también a Hobbes), vid. J. J. Schochet, *op. cit.* En su oposición al patriarcalismo, Hobbes se alinea con los no conformistas, movimientos «que no fueron simplemente movimientos religiosos en el sentido limitado de la palabra, sino que constituyeron manifestaciones de la más amplia revuelta contra el patriarcalismo y del esfuerzo a favor de la libertad individual». El hecho es que Hobbes sintió apasionadamente los problemas religiosos de los demás, como

prueba «su asombroso conocimiento de los detalles de la Escritura...». Su actitud, define R. Peters, «fue la actitud de un intelectual inseguro que veía amenazada la fábrica social por los absurdos alardes de hombres ignorantes, crédulos *y* apasionados», *op. cit.*, c. X, págs. 225 y 226.

Capítulo VII

1. El presente capítulo considera la hipotética Ciudad de Dios como modelo directo del gobierno secular, estableciendo la continuidad entre ambos. «Hobbes –comenta R. Peters– vio la gran importancia de la religión como instrumento de la propaganda estatal e insistió en que el soberano tenía que tener la autoridad suprema en esta esfera. Vio también la importancia de las materias económicas...», *op. cit.*, c. IX, II, pág. 212.
2. En este parágrafo culmina la teología política hobbesiana: el poder espiritual y el poder civil, concentrados en la misma mano –la de Moisés–, no existían separados e independientes. Había pura y simplemente una relación de poder en que se confundían la religión y la política. Un antecedente directo de la teología política hobbesiana es Richard Hooker (1554-1600). Vid. al respecto J. Fueyo, *Estudios de teoría política*, Madrid 1968, «La teología política del Estado-nación y el anglicanismo político», págs. 441 y ss.
3. Son en efecto las diferencias religiosas, que enmascaran además perfectamente la ambición de poder, las que alimentan las guerras civiles e interestatales de los siglos XVI y XVII. Hobbes desmenuza y ataca los puntos en que las Iglesias y las sectas pueden hacerse fuertes frente al poder civil.
4. «La actitud de Hobbes respecto a la teología no sugiere insinceridad –en opinión de F. C. Hood, que viene a coincidir con Oakeshott– sino sinceridad. Nunca atacó la teología en cuanto tal, sino sólo una teología particular, la escolástica.» Para entenderle es preciso tener en cuenta que Hobbes era hijo de un párroco reformado, y había estudiado en la Inglaterra de Isabel. «En la Inglaterra de su juventud, la teología calvinista era influyente, no careciendo de significación su referencia a William Perkins. Hobbes fue un miembro del Magdalen Hall de Oxford, una sociedad floreciente y marcadamente protestante que llegó a ser el centro del puritanismo oxfordiano. Ciertas palabras posteriores sugieren que de joven estudió a fondo la Biblia...»; y que «como Roma era enemiga de Inglaterra, su estudio de la Escritura tuvo que estar inflamado desde el principio por el celo de la con-

troversia». Agrega el autor citado: «La Escritura fue la única fuente de las convicciones morales de Hobbes», de modo que «lo que escribió sobre la obligación debida a las leyes de la naturaleza, sólo resulta inteligible a la luz de su concepción escriturística de la obligación debida a la ley moral de Dios», *op. cit.*, c. I, 1, págs. 2-5.

Capítulo VIII

1. Este capítulo constituye en cierto modo el centro de las preocupaciones de Hobbes y quizá su impulso principal; la discordia civil, tanto en el orden europeo en general como dentro.
2. Una de las causas de las rebeliones (hace en *Behemoth* una magistral exposición sistemática de las que impulsan a la rebelión) es el abuso o el exceso en las exacciones de impuestos. En justa correspondencia, la primera razón de ser del gobierno representativo es el control del presupuesto. Hobbes no discute nunca la función fiscalizadora a este respecto, del Parlamento, y que fue, sin embargo, la chispa que encendió la guerra civil (la negativa del Parlamento a proporcionar fondos a Carlos I para la guerra contra los escoceses).
3. La anarquía que crea una situación generalizada de temor, unida a la demagogia, movida ésta por la ambición, constituye la causa principal de las rebeliones.
4. Ed. castellana abreviada con introducción y notas de P. Bravo Gala, *Los seis libros de la república*, Madrid 1973.
5. En cuanto nominalista, Hobbes no reconoce la realidad del cuerpo político –por eso no puede identificarse con el cuerpo místico medieval– desde el punto de vista de su composición (por individuos). La realidad que admite que cohesiona los miembros es el poder, que es lo real, la «esencia» de la comunidad política, sin la cual ésta última no existe. Por eso el cuerpo político no es igual que una corporación o persona jurídica, sino un todo unificado por el poder cuyo signo visible es la existencia de un ámbito específico, el de lo público, en el que radica la soberanía, y cuyo símbolo es el soberano. Con la doctrina de Hobbes comienza, pues, el proceso de objetivación de la idea del Estado. En ella el Estado aparece como ente metafísico, como una cosa, aunque en Hobbes sea «artificial».
6. Se refiere por supuesto a la tradición grecorromana, en la cual destaca a Platón por su aborrecimiento a la tiranía, a Aristóteles por su antimonarquismo, y a Tácito, cuya obra es una de las fuentes de la literatura tiranicida; la literatura tacitista fue muy influyente, como se sabe, en la Edad Moderna.

7. El Estado es una estructura objetiva fundada en la ley natural, según la demostración hobbesiana. Por tanto, el Derecho positivo expresa lo necesario; esto es, lo que no entiende la ignorancia (por ejemplo la que muestran los abogados defensores del *Common Law,* como sir Edward Coke, el principal atacado por Hobbes-Bacon, encarnados en la figura del «filósofo» que discute con el estudiante de leyes en el *Dialogue of the Common Laws of England*). Es el intelectualismo uno de los rasgos del formalismo de Hobbes. Otra causa de la ignorancia puede ser que los sediciosos se dejen llevar pura y simplemente por sus pasiones, en detrimento de la razón.
8. El racionalismo, al querer expulsar las pasiones del juego político, se declara en contra de la lógica política –la retórica– y a favor de la lógica científica. En el siglo XIX, el constructivismo implícito en las doctrinas de Hobbes produjo sus mayores frutos en la forma de constitucionalismo, que es un método formal de organización, desconoce las realidades históricas y con ellas la fuerza política de los intereses pasionales que, como dice el propio Hobbes en esta obra, son lo que ocasiona las diferencias e impiden la coincidencia en el proceso de razonamiento. La crítica sociológica al Estado liberal burgués de Derecho es también, en ese sentido, una crítica al historicismo de tipo hobbesiano. En verdad se puede decir, en descargo de Hobbes, que lo que el juridicismo del siglo XIX tomó de él fue sobre todo el formalismo.

Capítulo IX

1. El soberano tiene un límite: su propia conciencia; pero sin consecuencias prácticas en este mundo. Su cargo es un «oficio». Hobbes ha eliminado las tres barreras que en la doctrina de la soberanía de Bodino jugaban todavía un papel importante: la propiedad, las leyes constitucionales *(leges imperii)* y el Derecho Natural. Las tres repugnan al constructivismo estético hobbesiano cuyo soberano, más que un arquitecto (que como en la tradición platónica se ocupase preferentemente de las almas), es un ingeniero que aplica rigurosamente la razón científica, preocupándose sólo de lo exterior; únicamente se le pide que al dirigir el bien temporal tenga presente que el bien eterno constituye el fin último común; pero por lo demás, es su propio juez. «La teoría del Estado de Hobbes no está vinculada a un líder *(führer)* monárquico o democrático o a instituciones, sino que está dispuesta como un utensilio técnico para quien quiera servirla. En esto, y no en un "absolutismo" o "totalitarismo" material radica la

problemática profunda de su obra: la antigua teoría ética de la política se rompe aquí en el dualismo de lo "privado" del individuo con su necesidad de seguridad, y confrontada con la disolución de lo humano en la tecnicidad del aparato estatal», H. Maier, *Klassiker des politischen Denkens*, III, pág. 374 del vol I.

2. Hobbes restringe la libertad sólo lo preciso para salir del Estado de Necesidad; niega el derecho del soberano a establecer otras cortapisas a la acción individual.
3. Los argumentos de Hobbes acerca de la mayor justicia de los impuestos indirectos todavía merecen ser considerados.
4. En este pensador aparece ya de manera polémica el medio que la Ilustración consideraba idóneo para la reforma: la educación. El padre de la Ilustración, el adversario y seguidor de Hobbes, Locke, construye su teoría del conocimiento partiendo precisamente de la hipótesis aristotélica de que el alma es como un papel blanco. La política empieza a convertirse en pedagogía.

Capítulo X

1. El voluntarismo ha eliminado consecuentemente el concepto de ley eterna, de la mayor importancia, por ejemplo, en Santo Tomás. En ese sentido se vuelve a San Agustín, en quien resulta mucho más rígida, por otra parte, la ligazón entre los tres tipos de ley, En efecto, para él la ley eterna *(ratio divina del voluntas Dei ordinem naturalem servari jubens, et perturbari vetans)* expresa la íntima unidad de la voluntad y la razón, siendo la ley natural un aspecto particular *(ratio hominis naturaliter in corde conscripta)*; la ley natural se perfecciona en la *lex veritatis* de la revelación cristiana.
2. Hobbes sólo creía en la razón individual y en la experiencia (que rechaza precisamente porque es individual e incomunicable). Pero la razón individual para ser verdadera razón pública tendrá que comportarse como *recta ratio* (concepto ciceroniano que lanza Grocio al mundo de las ideas en el siglo XVII); la *recta ratio* coincide necesariamente con lo que es natural, con la naturaleza de las cosas; la *ratio* es *recta* cuando adopta el método geométrico, pues como decía Galileo, las leyes de la naturaleza están escritas en las cosas en números matemáticos.
3. Hobbes reproduce con frecuencia ideas de Marsilio, quien equiparaba las leyes a mandatos. Por eso reduce prácticamente los tipos de ley a dos: ley divina y ley humana. El origen está, sin embargo, en la fórmula platonizante de San Agustín, *praeceptum quia bonum; prohibitum, quia malum. Bonum quia praeceptum, malum quia prohibitum.*

4. Lo que Comte llamaba razón pública, en contraste con la razón privada. La diferencia viene de los dos ámbitos que percibió Bodino (y antes en cierto modo Maquiavelo), pero establecida fundamentalmente por Hobbes.

Índice

SEGUNDA PARTE